PLATÓN

DIÁLOGOS VI

FILEBO, TIMEO, CRITIAS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 160

PLATÓN

DIÁLOGOS

VI

FILEBO, TIMEO, CRITIAS

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS
POR
M.ª ÁNGELES DURÁN Y FRANCISCO LISI



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por MERCEDES LÓPEZ SALVÁ (*Filebo* y *Timeo*) y CARLOS GARCÍA GUAL (*Critias*).

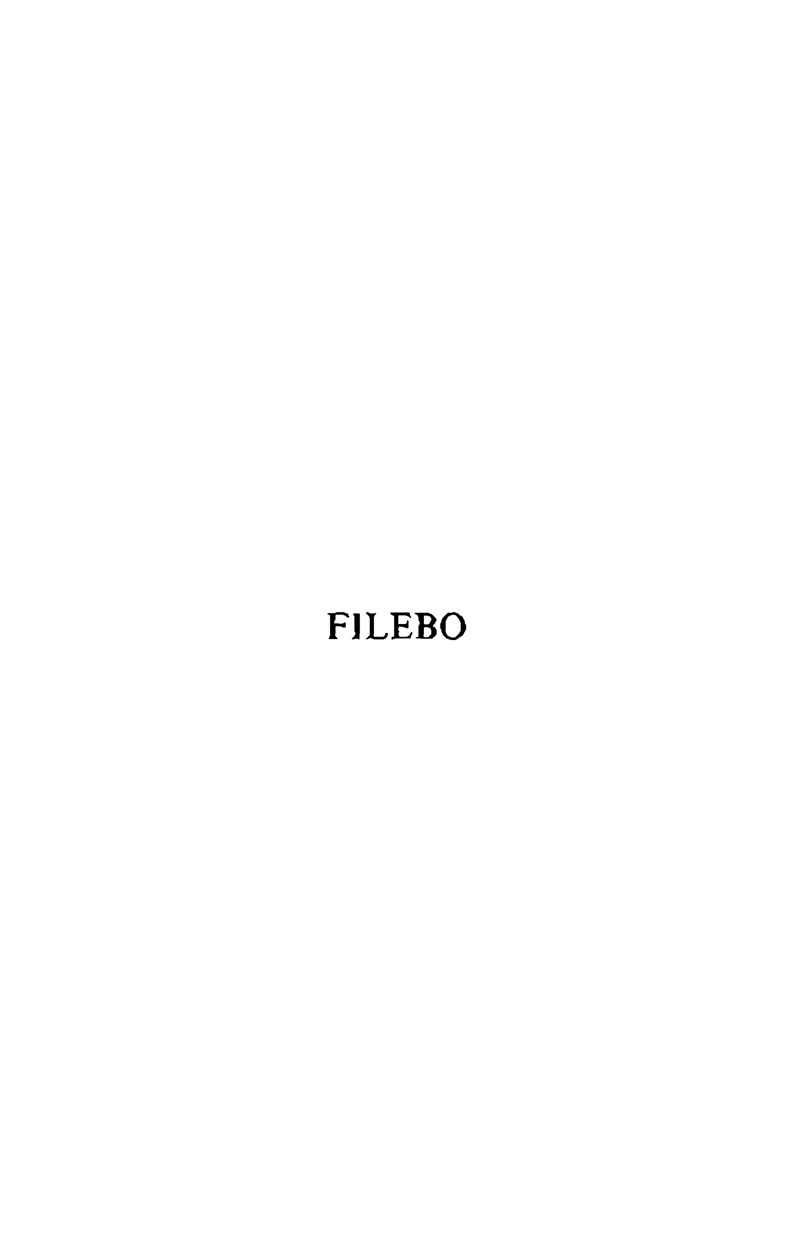
Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por M.ª ÁNGELES DURÁN (*Filebo*) y FRANCISCO LISI (*Timeo* y *Critias*).

Depósito Legal: M. 473-1992.

ISBN 84-249-1475-9.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992. — 6480.



FILEBO

INTRODUCCIÓN

La primera nota llamativa en el *Filebo* es su indeterminación dramática en cuanto a espacio y tiempo. Frente a los diálogos en los que el encuentro de Sócrates con un amigo o conocido, o con varios, da origen a la conversación o a su repetición; frente a los casos en los que la llegada de Sócrates a una reunión determina el cambio de rumbo en el contenido de lo que se venía diciendo, en el *Filebo* el debate ha empezado antes de que el lector sea invitado a participar desde su silencio. Ciertamente el *Hipias Menor* —y lo mismo ocurre en el *Gorgias*— empieza cuando el sofista ha concluido su conferencia; se ha marchado el público general y quedan solos los que tienen especial interés en la filosofía. Pero lo dicho anteriormente no pesa sobre el diálogo que ahora empieza; la previa exposición de Hipias no hace más que señalar cronológicamente el término *post quem* se inicia realmente el diálogo. Aquí, en cambio, ha concluido sin acuerdo un primer *round* entre Sócrates y Filebo sobre el mismo tema del «trozo» de conversación al que seremos autorizados a asistir. Nuestro texto empieza, pues, casi como terminan los diálogos aporéticos, con una convocatoria a seguir discurriendo sobre un tema que no ha quedado definitivamente

resuelto. En este caso la dilación en el tiempo es suplida por el cambio de interlocutor[1].

El diálogo va a concluir positivamente dejando establecida la jerarquía de los elementos de la buena vida; pero no concluye aquí la conversación. No ocurre como en el *Lisis,* donde agentes externos, los pedagogos, interrumpen el discurso; no ocurre tampoco como en el *Eutifrón,* donde las prisas de unos y otros nos impiden concluir el proceso de investigación. Tampoco ocurre, como es característico de los diálogos aporéticos, que, agotados los argumentos actualmente disponibles, tengamos que seguir madurando nuestra reflexión en pos del planteamiento que nos autorice a resolver el problema. No podia ser así puesto que este diálogo no es aporético. Pero lo que encontramos al final de los diálogos morales no aporéticos es una exhortación, más o menos acusadamente explícita, por la que se nos emplaza a aplicar a nuestras vidas la lección recién aprendida. En el *Filebo* tal exhortación desdibuja su costado práctico —sólo es algo que se proclama (66a). Y es que la conversación continúa. Pero sigue sin nosotros, los lectores. Sócrates y Protarco, y sus amigos, nos dan el trato que el Alcibíades borracho del *Banquete* propinaba a los criados[2]. Nunca sabremos lo que se dijo a continuación. Con todo podemos tener la certeza de que las conclusiones a las que se ha llegado en nuestra presencia no serán revocadas.

También desde el punto de vista formal, el *Filebo* sorprende al lector de los diálogos de madurez por su redac-

[1] Estos cambios de interlocutor ocurren en el curso de un mismo diálogo. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon,* París, 3a, 1971, estudia cómo acontecen en momentos relevantes desde el punto de vista de la estructura del diálogo. Así en el *Laques,* Nicias sustituye a Laques tras la primera aporía.

[2] *Banq.* 218b.

ción. Frente a la perfección literaria del *Banquete*, del *Fedón*, del *Fedro*, encontramos aquí una lengua voluntariamente áspera y roma; la inconfundible mezcla de lengua cotidiana y lengua técnica que caracteriza la exposición didáctica. De ella resultan los frecuentes anacolutos, las comparaciones y metáforas poco atrevidas[3], tomadas una y otra vez de los mismos dominios, las bromitas, el chiste tontorrón. Y, por otro lado, las definiciones precisas y técnicas, las clasificaciones rigurosamente trazadas. El tono escolar culmina en la reiterada repetición de los resúmenes que Platón prodiga aquí hasta la saciedad.

Actitud escolar es también la que percibimos en el interlocutor de Sócrates, Protarco. Sustituto en la discusión de un Filebo, del que nada sabemos y que ha optado por callarse, cansado, según se dice, de repetir con obstinación su postura[4], el joven Protarco, del que tampoco sabemos más que lo que se desprende del propio diálogo, será encargado de contestar a Sócrates. Antes que el «abogado de oficio» que ve en él Diés[5], parece un buen alumno que se sabe la lección: su negativa primera a aceptar que un placer pueda ser distinto de otro recuerda argumentos esgrimidos por Sócrates en los diálogos de juventud, cuando bregábamos por dar con la unidad del género, y esto, que es casi lo único que defiende con calor, será considerado por Sócrates como un argumento de principiantes (13c-d). Y cuando en 37e plantee una objeción que pretende ser seria

[3] Podemos exceptuar la del doble manantial en 61c.

[4] Para la relación de la supuesta discusión con Filebo y la que Sócrates sostiene con Calicles en el *Gorgias*, véase H. G. GADAMER, «Platos dialektische Ethik, Phänomenologische Interpretationen zum *Philebos*», 1931, recogido en *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, 1968, pág. 83, nota 1.

[5] *Platon. Oeuvres complètes. Tome IX-2ᵉ partie. Philèbe.* París, 4.ª, 1966, pág. VIII.

a la existencia de placeres falsos y Sócrates se lo haga notar, Protarco se defenderá diciendo: «No hago más que repetir lo que oigo.» Al margen de estos casos, su función es más la de un «contestador»[6] que la de un oponente: si no interviene para aprobar lo que Sócrates acaba de decir, es que le va a pedir que aclare una exposición inicial demasiado abstracta o difícil. El «abogado de la parte contraria» llevará su buena disposición hasta el punto de colaborar con Sócrates en la demostración de que el placer carece de las notas características del bien en 65a ss.

Si vamos al contenido, de nuevo podemos tener motivo de sorpresa en el hecho de que la solución sea anticipada ya en las primeras páginas. En efecto, no bien ha terminado de resumir las dos tesis rivales, Sócrates apunta, ya en 11e, la posibilidad de que resulte triunfante un tercero. Y así será cuando en 20b recuperemos la cuestión y, tras comprobar que ni placer ni prudencia pueden ser el bien, porque no son autosuficientes, lleguemos a la conclusión de que la vida buena es la vida mixta de placer y prudencia.

Los capítulos intermedios están ocupados por cuestiones de singular importancia: se trata de los problemas de lo uno y lo múltiple, lo finito y lo infinito[7], la diaíresis por especies. Sin embargo, la dificultad del método hace que

[6] J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978.

[7] Sobre estos problemas la bibliografía es extensa. Destaquemos G. STRIKER, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen, 1970; ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, París, 1908, reimpr. Hildesheim, 1963; H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1945; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, 1924, reimpr. Darmstadt, 1959; W. D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. esp., Madrid, 1986; I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. esp., Madrid, 1979, y K. M. SAYRE, *Plato's Late Ontology*, Princetown, 1983.

sea postergado y que se acuda a otro expediente para decidir en qué consiste la vida buena.

Para evitarnos, pues, esas difíciles divisiones recordaremos que el bien es perfecto, suficiente y universalmente elegible. Puesto que ni el placer ni la prudencia cumplen estos tres requisitos acordaremos que la vida mixta de ambos es elegible y, por lo tanto, buena. Después del *Fedón* puede sorprendernos que la prudencia y sus afines sean reputados insuficientes para asegurar la felicidad. Recordemos, pues, que aquí no se trata de describir el bien del alma libre del cuerpo, ni tampoco la felicidad del filósofo, sino, como sentaba Sócrates en 11d, «un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres».

Mas con esto no se resuelven todos nuestros problemas porque ahora habrá que dilucidar cuál de sus ingredientes hace buena tal vida. Para ello tendremos que cambiar de armas y volver a la división de las especies del placer y de la prudencia que se enmarcarán en los cuatro géneros distinguidos por Sócrates, límite, ilimitado, mixto y causa[8]. En esta serie, aparentemente homogénea, debemos separar el género mixto en el que vemos el producto cuyo ser y existencia se explican por la *synérgeia* de los otros tres. El Sócrates del *Gorgias* nos venía a decir lo mismo en términos de analogía técnica: el *érgon* es el resultado de la actividad del agente que impone el *eĩdos ti* correspondiente a los materiales. Es, pues, legítimo que separemos el pro-

[8] Esto plantea dos tipos de problemas, por un lado la posibilidad de ampliar la serie agregando un quinto género como sugiere Protarco y como se desprende de la interpretación de Plutarco en el tratado *De E apud Delphos*. Por otro lado está la cuestión de la relación de estos géneros con la doctrina de las ideas. A las obras citadas en la nota anterior debemos agregar J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, y G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, trad. esp., Madrid, 1.ª reimpr. 1984.

ducto del bloque formado por los elementos que colaboran en su producción. Tampoco éste es un todo homogéneo: cada uno de ellos está llamado a cumplir en el proceso un cometido específico. Esto nos obliga a separar la causa-agente de los elementos con los que opera (27a).

Se trata ahora de averiguar a qué género pertenecen nuestros dos candidatos, ingredientes rivales de la buena vida. Por confesión de Filebo el placer queda incluido en el género de lo que admite «más y menos», esto es, en el género de lo ilimitado. La adjudicación se ha hecho un poco a la ligera; en efecto, la única razón aducida por Filebo para sostenerla —el placer no podría ser el bien absoluto si no fuera, por naturaleza, infinito en número y grado— es desmontada por Sócrates. Y, sin embargo, la adscripción queda hecha. Más elaborada, pero igualmente ayuna de demostración, es la de *noũs* al género causa: sobre la base del *consensus philosophorum* admitiremos, contra los impíos de *Leyes* 888e ss., y sin las vacilaciones de Teeteto en *Sof.* 265d, que el Universo está regido por el intelecto, y la dignidad del alma, sin la que no podría haber sabiduría ni intelecto. Llegamos «como por sorpresa» (30e) a sentar la pertenencia de *noũs* al género causa.

Tendremos que ver a continuación si en esa vida buena se incluyen todas las especies del placer y todas las de la prudencia.

Al abordar la cuestión de las especies del placer[9],

[9] El tema del placer es tratado por todos los autores que tratan de la ética platónica y que comentan en su totalidad o los pasajes relativos a esta cuestión, de los diálogos en los que Platón se ocupa de este tema. A las obras ya citadas de Gadamer, Goldschmidt, Krämer, Crombie, Grube, tendríamos que añadir una lista desmesuradamente larga. Nos limitaremos a recomendar H. D. VOIGTLÄNDER, *Die Lust und das Gute bei Platon*, Würzburg, 1960.

Sócrates nos advierte que no es posible hacer un estudio cabal del placer sin considerar simultáneamente el dolor. Esta exigencia ha sido tomada en cuenta en los diálogos que anteriormente se han ocupado del tema —excepto el *Hipias Mayor*, que sólo considera *kalá* los placeres por la vista y el oído, esto es, los placeres estéticos— y tiene particular relieve en el *Fedón*, donde tanto los sentimientos del narrador como las sensaciones de Sócrates son mezcla de placer y dolor. El planteamiento del *Gorgias* resulta particularmente atractivo. Calicles encuentra la clave de la felicidad en la *akolasía*, la satisfacción de los deseos. La sugerencia de Sócrates, que pretende convertir el valor aspectual de la afirmación de su interlocutor de un proceso en un estado, es rechazada por Calicles. Eso sería vivir como una piedra. Lo que produce placer es el hecho de la satisfacción de los deseos, no su término. Para alcanzar esa renovada satisfacción el *kreítōn* acepta pagar con los dolores previos: acepta la sed para gozar bebiendo, etc. Al final del diálogo la gran lección del mito nos ofrece la traducción filosófica de esa postura: trascendiendo el placer en *eudaimonía* el filósofo acepta con gusto las múltiples desgracias que le augura Calicles con tal de alcanzar la suprema felicidad en la otra vida.

La relación placer-dolor es cuestión importante en el *Filebo*. Tras haber penado largamente en la confusa exposición de la clasificación de los placeres que Sócrates va enhebrando conforme a distintos criterios, conseguiremos centrar el problema cuando tomemos como eje el criterio de la pureza. Podremos ver entonces que son impuros los que toleran inclusión de dolor y ello tanto si son físicos —e. e., llegan a la consciencia por medio del cuerpo— como si son puramente anímicos; de éstos, los placeres por anticipación serán divididos en verdaderos y falsos. Insólita clasificación del placer en la que Platón considera falsos los

que se apoyan en una falsa creencia, especialmente en una falsa creencia en cuanto a la relación placer-dolor en una situación dada. La coexistencia con el dolor nos conduce de nuevo a los placeres que más adelante habrán de ser calificados de impuros. Lo mismo nos ocurre cuando el criterio es la intensidad. Frente a éstos se alzan los placeres puros que se resumen en la contemplación de la belleza y la verdad.

El criterio finalmente revelado eficaz en la clasificación de los placeres —la pureza— será aplicado a la clasificación de las ciencias, cuya jerarquía culmina en la dialéctica. Clasificación necesaria para explicarnos que, si bien en la mezcla de la vida buena han de entrar todas, incluso las inferiores, no por ello quedan negadas las diferencias entre unas y otras tan laboriosamente establecidas en los diálogos anteriores. Por la misma razón que aceptamos las ciencias inferiores —para que nuestra vida sea humana— admitiremos en la mezcla junto a los placeres puros los que acompañan a la salud —los placeres necesarios de la *República*— y, en general, a la *aretḗ*, especialmente a la virtud de *sophroneîn*.

Estos últimos ingredientes de la vida buena (los placeres que acompañan a la *aretḗ*) distan de ser adorno gratuito. Vienen a ser el puente que enlaza con el desarrollo final sobre la presencia del bien en la vida buena. Recordemos, pues, que el *Gorgias* nos había brindado la definición de la *aretḗ* de cosas, cuerpo y alma en el marco de la doctrina de *kósmos-táxis*, cuya prolongación encontramos aquí en términos de medida y proporción. Esta *symmetría* y sus manifestaciones como belleza y verdad constituyen las notas del bien a cuyo contraste vamos a someter placer y prudencia para decidir, por fin, cuál de ellos es el que está más estrechamente emparentado con la causa que hace elegible la vida buena. Al término de lo cual la respuesta ven-

drá a plasmarse en el «escolio» que aceptará los placeres puros en el quinto y último versículo.

La conclusión resulta, según vemos, congruente con todo lo que sobre el placer nos ha venido diciendo Platón: como sabemos por el *Protágoras* necesitamos de una *metrētikḗ téchnē* que nos permita jerarquizar los placeres; sabemos por el *Gorgias* que esa clasificación ha de ser cualitativa, con lo que constatamos que el auténtico criterio axiológico no es el placer, sino el bien; sabemos por el *Fedón* de la solidaridad placer-dolor, pareja de siameses a la que tributa la sensibilidad del alma encarnada. Frente a este par la *República* nos ha permitido colocar los placeres puros, exentos de dolor, que culminan en el ejercicio de *phrónesis* y de las virtudes en general. Cabe, pues, preguntarse en qué consiste la novedad del *Filebo*.

Las importantísimas cuestiones de método, las morosas clasificaciones del placer según distintos criterios, las definiciones de funciones psicológicas, como la memoria o el deseo, etc., nos han conducido, a través de las largas páginas del *Filebo* a una jerarquía de los bienes presidida por la medida. Como decíamos, viendo con Krämer en este concepto la prolongación de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis,* el escolio final del *Filebo* refrenda la apoyatura ontológica de la ética platónica en los diálogos de madurez. Según esto, la aportación del *Filebo* a la ética platónica sería probarnos que también en nuestro cotidiano «mundo de abajo» conservan plena vigencia las conclusiones teóricas alcanzadas en los niveles utópicos: bueno es aquello que responde a las exigencias del ser. En cuanto al placer, ni es ni puede ser criterio del bien. La devaluación que el descenso impone al sector *phrónēsis* es, básicamente, aparente. No afecta al *alēthinòn háma kaì thẽin noũ* que Sócrates defiende como auténticamente elegible en 22c, sino al del humano cualquiera. Y es que, como lo reco-

mendaba el precepto délfico, forzoso es reconocer que no somos dioses[10].

NOTA AL TEXTO

Seguimos básicamente el texto de J. BURNET (*Platonis Opera*, Oxford, 1091, reimpr. 1986), del que nos separamos en los casos siguientes:

12e1 ἡδονή γε ἡδονῇ T
13c9 οὐδέν τι τρώσει Jackson
13e6 τἀγαθὸν T
21b1 τὰ δέοντα con corchetes Badham
21d1 ἔχομεν ἄλλως πως T
22a4 λέγω sin corchetes
23d2 τις ἱκανῶς T
26a3 ἐγγιγνόμενα sin corchetes
27d8 μικτὸν ἐκεῖνο Schütz
28a3 τούτων mss
29c5 ἄρχεται mss
30c1 γένους τις Diès. τῶν τεττάρων... τοῦτο sin corchetes
31a1 Νοῦς δήπου Bekker
31e10 καὶ λύσις sin corchetes
32c9 ἀμείκτοις <εἰδέσι> Diès
33a8 τῷ... ἑλομένῳ sin corchetes
34c1 οὐ μνήμας Diès
36b6 τοῖς χρόνοις sin corchetes
46d9 sin <ἐν τοῖς>
46e2 ἀπορίαις BT
49a9 πῶς λέγεις Protarcho mss
52c6 τῆς con corchetes
56a3 [μουσικῆς] <αὐτῆς αὐλητικῆς> Bury
56a5 [αὐτῆς αὐλητικῆς] <μουσικῇ> Bury
63d6 μανικὰς ὠδῖνας Diès
66a8 τινὰ ἥδιον Diès

[10] J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Nueva York, reimpr. 1972, pág. 218, constata que el pesimismo del *Filebo* se manifiesta en la oposición *anthrṓpinos/theîos*, que en este diálogo viene a ser lo imposible.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

La variedad de los aspectos del filosofar platónico que afloran en el *Filebo* basta por sí misma para justificar la sobreabundancia de la bibliografía relativa a este diálogo, de referencia obligada en los trabajos que tratan de ética, de psicología, de epistemología, de metafísica, de método en Platón y en la Grecia Antigua en general. A esto debemos añadir el relieve que la investigación sobre Platón otorga en nuestro siglo a cuestiones como la doctrina platónica no escrita, la pervivencia o no de la doctrina de las Ideas en el Platón tardío. Sea cual fuere la postura adoptada sobre estos problemas, el *Filebo* participa activamente en la polémica. El lector interesado puede acudir a los grandes manuales de Filosofía Griega entre los cuales hay que destacar el de W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1978, y al comentario que acompaña a la traducción de J. C. B. GOSLING en *Plato: Philebus*, Oxford, 1975, y demás obras citadas en las notas.

SÓCRATES, PROTARCO, FILEBO

SÓCRATES. — Considera, pues, Protarco, qué tesis vas a 11
asumir ahora por cesión de Filebo y qué otra, sostenida por nosotros, vas a refutar si no la tienes por formulada conforme a razón. Resumamos ¿quieres? una y otra. b

PROTARCO. — De acuerdo.

SÓC. — Pues bien, Filebo afirma que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer y el gozo y todo lo que es conforme con ese género [1]. La refutación por parte nuestra es que no son esas cosas, sino que la prudencia, el intelecto [2] y el recuerdo y las cosas emparentadas con ellas —opinión correcta y razonamientos verdaderos— resultan mejores y más eficaces que el placer para todos cuantos son capaces de participar de ellos, y c

[1] El objeto de la discusión no es el «bien en sí», sino el bien empírico. La posición de Sócrates nos obligará a restringirlo al bien del hombre. Con ello se apunta, de nuevo, la necesidad de transponer el hedonismo en eudemonismo. Cf. 11d6.

[2] Traducimos *phrónēsis* por «prudencia» entendiendo por ella inteligencia para la acción; *noûs* por «intelecto» como capacidad de intelección previa o independiente de la acción.

que son lo más ventajoso[3] de todo para cuantos son y hayan de ser capaces de participar de ellos. ¿Acaso no hablamos aproximadamente así unos y otros, Filebo[4]?

FILEBO. — Exactísimamente, Sócrates.

SÓC. — ¿Aceptas, entonces, Protarco, esa tesis, que ahora se te encomienda?

PRO. — Menester será aceptarla puesto que el hermoso Filebo nos ha dejado en la estacada.

SÓC. — Es necesario entonces que acerca de ello se alcance la verdad, cueste lo que cueste[5].

d PRO. — En efecto, es necesario.

SÓC. — Ea pues, acordemos además de eso también esto otro.

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — Que ahora cada uno de nosotros intentará poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres[6]. ¿O no es así?

PRO. — Así es.

SÓC. — Por lo tanto vosotros defenderéis los del disfrute y nosotros, por nuestra parte, los de la prudencia.

PRO. — Eso es.

---

[3] Para calificar a su candidato Sócrates acude al gran rival del hedonismo como acceso a la autonomía moral, el utilitarismo.

[4] Partimos de la oposición de dos tesis presentadas como corrientes en *Rep.* 6, 505b, como indica GOLDSCHMIDT, *Les dialogues*, pág. 235; por el hecho de su rivalidad estas dos tesis corrientes se descalifican mutuamente y tendrán que ser superadas.

[5] GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, pág. 83, destaca que esta expresión constituye la *marca* de la dialéctica.

[6] Frente a la *República* que opone la felicidad de los filósofos a la de los demás hombres, aquí se busca una definición válida para todos en general. GADAMER, *ob. cit.*, pág. 84, señala que con los términos *diáthēsis* y *héxis* del alma, el filósofo nos recuerda que el bien no es algo que se posea, sino un modo de ser.

SÓC. —¿Y qué pasa si algún otro estado aparece como superior a éstos? Si aparece como más estrechamente em- *e*
parentado con el placer, ¿no quedamos derrotados ambos por la vida que lo tenga asegurado, y la vida del placer dominará a la de la prudencia?

PRO. —Sí. 12

SÓC. —Y si tiene más estrecho parentesco con la prudencia, vence la prudencia al placer y éste es derrotado. ¿Aceptáis que esto vaya quedando acordado en estos términos o qué?

PRO. —Por lo menos a mí me parece bien.

SÓC. —¿Y a ti, Filebo, qué dices?

FIL. —A mí me parece y me ha de seguir pareciendo que el placer vence por completo; por lo que a ti respecta, Protarco, tú sabrás.

PRO. —Una vez que nos has pasado la tesis, Filebo, ya no puedes tener competencia para el acuerdo o no con Sócrates.

FIL. —Es verdad. Y por ello renuncio solemnemente y *b*
pongo ahora por testigo a la propia diosa[7].

PRO. —Y nosotros podremos dar fe contigo de eso mismo, de que decías lo que dices. Sin embargo, Sócrates, intentemos llevar a término lo que viene a continuación, tanto si Filebo quiere como si hace como guste.

SÓC. —Hay que intentarlo, partiendo de la propia diosa que según dice éste, se llama Afrodita, pero cuyo nombre más verdadero es Placer.

PRO. —Muy bien.

SÓC. —Mi temor ante los nombres de los dioses, Protarco, ha sido siempre más que humano, algo más allá del límite del mayor terror. También ahora a Afrodita la llamo *c*
del modo que le sea grato[8]; mas sé del placer que es

---

[7] Filebo utiliza una fórmula solemne, de acusado carácter religioso.

[8] Recordemos a HERÁCLITO, *Frag.* 32: «El *lógos* quiere y no quiere ser

variado y, según decía, empezando por él debemos considerar y examinar qué naturaleza tiene. Pues al oírlo asi simplemente, es una sola cosa y, sin embargo, ha adoptado formas de todas clases y en cierto modo distintas unas de otras. Considera, en efecto, esto: decimos que experimenta
d placer el disoluto y que también lo experimenta el moderado en su propia templaza; y, por su parte, también experimenta placer el insensato y el que está lleno de insensatas opiniones y esperanzas, y lo experimenta por su lado el prudente en su misma prudencia[9]. ¿Cómo podría uno pretender en justicia no pasar por insensato al afirmar que unos y otros de esos placeres son semejantes entre sí?

PRO. — Es que ésos nacen de situaciones opuestas, Só-
e crates, pero en sí mismos no son opuestos. Pues ¿cómo no iba a ser un placer lo más semejante de todo a un placer, cómo no iba a ser una misma cosa semejante a sí misma[10]?

SÓC. — Y un color a un color, mi genial amigo; al menos en ese preciso aspecto, el hecho de ser puro color, no diferirá en nada, pero todos reconocemos que el negro resulta ser, además de diferente, completamente opuesto al blanco. Y asimismo una figura con respecto a una figura, de acuerdo con este principio[11]. Desde el punto de vista del

llamado Zeus», y su eco en ESQUILO, *Agamenón* 161-2. De los nombres de los dioses se ocupa Sócrates en *Crat.* 396a-d y 400d y sigs.

[9] En el *sôphrōn* el placer trasciende en *eudaimonía* puesto que le es propio reprimir placeres y deseos. Se apunta ya la discriminación de placeres buenos y malos que aparecerá en 13b. Al mismo tiempo hay aquí un eco del argumento contra Calicles en *Gorg.* 497c y sigs., en el que Sócrates demuestra que, puesto que lo mismo gozan cobardes y valientes, sensatos e insensatos, el placer no puede ser criterio del bien. En cuanto a las vanas esperanzas de los hombres, cf. SOLÓN, *Elegía a las Musas.*

[10] Esta misma tesis es sostenida por Sócrates en el *Protágoras* (351b y sigs.) y por Calicles en el *Gorgias*, siendo en este segundo diálogo, como en la *República* y aquí, rechazada por Sócrates.

[11] Estos mismos ejemplos son utilizados por Sócrates en *Men.* 74-5

género, el conjunto es una unidad, pero en cuanto a la 13
relación de sus elementos entre sí, algunos son completamente opuestos a otros, y resulta que otros difieren en infinidad de matices y podemos encontrar otros muchos casos así. De modo que no te fíes de ese razonamiento, que reduce a unidad todas las cosas absolutamente opuestas. Y me temo que acabemos por encontrar algunos placeres opuestos a otros [12].

PRO. — Quizás, pero ¿en qué va eso a perjudicar nuestra tesis?

SÓC. — En que, siendo distintos, los designes, diremos, con otro nombre; en efecto, dices que las cosas gratas constituyen la totalidad de las cosas buenas. Claro está, ningún razonamiento te va a refutar el que las cosas gratas son
gratas; pero aunque las más de ellas son malas y sólo algu- *b*
nas buenas, según sostenemos nosotros, sin embargo, tú a todas las llamas buenas, aun reconociendo que son distintas si alguien te lo exige en el razonamiento. Entonces, ¿en razón de qué elemento común a los malos y a los buenos dices que todos los placeres son lo bueno?

PRO. — ¿Cómo dices, Sócrates? ¿Crees que alguien, después de haber establecido que el placer es el bien, va a aceptar que a renglón seguido sostengas tú que algunos placeres son buenos, pero que algunos otros son malos [13]?

---

para conducirnos a la unidad del género. Aquí, por el contrario, se nos induce a discernir en el género las especies.

[12] En términos de GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, pág. 235, no basta el «género nominal» que tan sólo denota las imágenes sin darnos la «visión de conjunto» exigida en el *Fedro*, para acceder a la cual hay que llegar a la forma de la que participa.

[13] Ésta misma es la postura que Calicles en *Gorg.* 495a; sin embargo, en 499 tendrá que admitir que unos son beneficiosos y otros perjudiciales, con lo que, por vía del utilitarismo, volvemos a la oposición de placeres buenos y malos. Para HARDING, «Zum Text des Platonischen Philebos»,

SÓC. — Dirás por lo menos que son distintos unos de otros y algunos opuestos.

PRO. — Por lo menos no en cuanto que son placeres.

SÓC. — Volvemos de nuevo a la misma tesis, Protarco; diremos, pues, que un placer no es cosa diferente de un placer, sino que todos son semejantes y no han de quebrantarnos en nada los ejemplos que acabamos de enunciar, sino que diremos convencidos lo que los principiantes más incompetentes en los razonamientos.

d PRO. — ¿A qué clase de argumentos te refieres?

SÓC. — Que si por imitarte me atrevo a decir en defensa de mi postura que lo más distinto es lo más semejante de todo a lo más distinto, podré replicarte, y no sólo apareceremos como más novatos de la cuenta sino que además la discusión se nos caerá por la borda y se nos irá a pique. Por lo tanto ciemos de nuevo y quizás, al correr hacia la posición inicial, podamos ponernos de acuerdo.

PRO. — Di cómo.

SÓC. — Supón, Protarco, que ahora soy yo el que es interrogado por ti.

PRO. — ¿Y qué es lo que te pregunto?

SÓC. — Prudencia y ciencia e intelecto y todo lo que yo establecía al principio y dije que eran bienes cuando me preguntabas qué es el bien, ¿no habrán acaso de hallarse en el mismo caso que tu tesis?

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — Las ciencias en su totalidad parecerán ser múltiples y algunas de ellas diferentes de otras; y aunque algu-
14 nas resulten en algún aspecto opuestas, ¿sería yo digno de dialogar ahora, si, por temor a eso mismo, afirmara que ninguna ciencia es distinta a otra ciencia [14], aunque luego la

---

Hermes 88 (1960), 45 y sigs., la última intervención de Sócrates y esta réplica de Protarco constituyen una interpolación.

[14] Por confundir la ciencia del bien y del mal con las demás ciencias y

discusión se nos perdiese y fuese a pique como un cuento y nosotros mismos nos salvásemos al amparo de algún disparate?

PRO. — Pues eso no debe pasar, excepto lo de salvarnos. De todos modos, la paridad de tu tesis y la mía me agrada: sean múltiples y distintos los placeres, múltiples y diferentes las ciencias.

SÓC. — Tengamos el valor de no ocultarnos, sin embargo, la diferencia entre la mía[15] y la tuya, sino de colocarla en medio, por si en la refutación llegaran a revelar si hay *b*
que decir que el bien es el placer, o la prudencia o algún tercero. En efecto, ahora no luchamos precisamente por esto, por la victoria, para que lo que yo sostengo eso sea lo que gane, o lo que tú, sino que ambos, aliados, debemos luchar por la absoluta verdad[16].

PRO. — Así es.

SÓC. — Aseguremos todavía más este principio por un acuerdo.

PRO. — ¿Cuál?

SÓC. — El que da que hacer a todos los hombres por su propia voluntad y también a veces a algunos sin querer.

PRO. — Habla con mayor claridad.

SÓC. — Apunto al que nos acaba de salir al paso, que por su naturaleza es, sin la menor duda, admirable. En efecto, lo que se ha dicho, que lo múltiple es uno y lo uno múltiple, es admirable; y es fácil refutar al que sostenga cualquiera de estas dos afirmaciones.

---

técnicas, los diálogos de la primera etapa han concluido sistemáticamente en aporía. Cf. J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Hildesheim, 1967, especialmente pág. 57, nota 1.

[15] Acepto la corrección de Bury, quien después de «la mía» elimina como glosa «la buena».

[16] Recordemos la distinción entre *amphibesteîn* y *erízein* que establecía Pródico en *Prot.* 337b.

PRO. —¿Acaso aludes a la situación en la que alguien d dijera que yo, Protarco, que soy por naturaleza uno, soy a la vez varios y opuestos unos a otros, sosteniendo que soy a la vez alto y bajo, pesado y liviano y otras mil cosas?

SÓC. — Has enunciado, Protarco, las paradojas que se repiten acerca de lo uno y lo múltiple; por asi decirlo, ha quedado convenido por todos que ya no es necesario tocar ese tipo de cosas, infantiles y fáciles, pero que son graves estorbos en las conversaciones de los que las suscitan. Y ha quedado igualmente convenido que tampoco es tomado en cuenta esto cuando alguien distingue en el razonamiento e los miembros y partes de algo, y después de haber convenido que todo eso es aquella unidad, lo refuta burlándose porque se ve uno obligado a decir atrocidades, que lo uno es múltiple e ilimitado y que lo múltiple es una sola unidad[17].

PRO. —¿Y qué otras dices, Sócrates, que no sean todavía tópicos manidos sobre esta cuestión?

SÓC. — Cuando, hijo, uno no se plantea la unidad de lo que nace y muere, como deciamos hace un momento. En efecto, como acabamos de decir, en ese preciso sentido ese tipo de unidad ha quedado convenido que no se debe refutar; pero cuando uno intenta plantearse el hombre uno y el bovino uno y lo hermoso uno y lo bueno uno, acerca de esas unidades y las semejantes, el esfuerzo sostenido se convierte con la división en controversia.

PRO. —¿Cómo?

b SÓC. — En primer lugar sobre si es necesario admitir que algunas de tales unicidades existen realmente; luego ¿cómo ésas, aunque cada una es siempre la misma y no acepta ni la generación ni la destrucción, es, sin embargo, esa unicidad del modo más firme?; después de esto hay que

[17] Cf. *Parm.* 129-130a.

plantear si en los seres sometidos al devenir e ilimitados está dispersa y convertida en múltiple, o si ella entera aparte de sí misma —lo que podría parecer lo más imposible de todo— fuera a la vez lo mismo y uno en lo uno y en lo múltiple [18]. La unidad y la multiplicidad acerca de tales c
seres, Protarco, y no de aquéllos, son causa de gran aporía cuando no son bien convenidas y de la mejor solución cuando se plantean bien.

PRO. —¿Entonces, Sócrates, es necesario que ahora nos empeñemos primero en eso?

SÓC. —Así lo diría yo.

PRO. —Cuenta, pues, que todos nosotros convenimos contigo en tales puntos. En cuanto a Filebo, quizás sea mejor no alterar ahora su buena disposición con nuestras preguntas.

SÓC. —Sea. ¿Por dónde empieza uno entonces una d
batalla, que es importante y compleja, sobre este tema? ¿No será por aquí?

PRO. —¿Por dónde?

SÓC. —Decimos en algún modo que la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo inmortal y no envejece [19]; mas, de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro e
de sabiduría, queda traspuesto de placer y, gozoso, sacude todo el discurso, unas veces globalizándolo y concentrán-

[18] Como subraya GRUBE, *El pensamiento de Platón*, págs. 80-81, éstas son las dificultades de la teoría de las ideas. Cf. *Parm.* 131b.

[19] Eco de *Od.* VI 218.

dolo en un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separando las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquél con el que vaya topando, tanto si es más joven como si es mayor o si
16 resulta ser de su edad, sin exceptuar ni a padre ni a madre ni a ninguno de los que tienen capacidad de oír, ni casi a los animales, y no sólo a los hombres, puesto que no excusaría siquiera a un bárbaro, con tal de disponer de un intérprete[20].

PRO. —¿Acaso no ves, Sócrates, cuántos somos[21], que somos todos jóvenes y no temes que con Filebo nos echemos contra ti si nos insultas? Y, sin embargo —entendemos, en efecto, lo que quieres decir—, si hay algún modo y procedimiento para alejarnos dócilmente fuera de la discusión
b tal alboroto, y encontrar un camino mejor que éste hacia el razonamiento, empréndelo tú con decisión, que nosotros te acompañaremos en la medida de nuestras fuerzas; pues no es baladí el presente tema, Sócrates[22].

SÓC. —Desde luego que no, hijos, como suele deciros Filebo. No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, que aquél del que yo estoy enamorado[23] desde siempre,

---

[20] Recordemos el proceder de los jóvenes discípulos de Sócrates en *Ap.* 23c; evitar esta utilización insensata de los argumentos y procedimientos filosóficos es uno de los motivos por los que en *Rep.* 6, 497c y sigs., se retrasa el acceso a ésta hasta la edad adulta.

[21] Éste es también el «argumento» para obligar a Sócrates a quedarse en El Pireo en *Rep.* 1, 327c.

[22] Generalmente es Sócrates el que subraya la importancia de la cuestión debatida.

[23] El método aquí aludido podría ser el de la *diaíresis* que aparece, ya con sus características esenciales, en el *Gorgias*. Cf. también *Fedr.* 266c, y *Sof.* 242d-e y cuya limitación, de acuerdo con el análisis de GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, pág. 258, es que, si bien nos autoriza a capturar pseudovalores, cuando se aplica a temas realmente filosóficos, no nos capacita para definir los valores auténticos.

pero, muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida.

PRO. —¿Qué camino es ése? Que se diga.

SÓC. —Señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es dificilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él. Atiende al camino que digo. *c*

PRO. —Dilo pues.

SÓC. —Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo[24] junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos[25], que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite[26]. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto —hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y *d*

---

[24] El mito de Prometeo es desarrollado en el famoso discurso de Protágoras en *Prot.* 320d y sigs. Sobre este mito, véase C. GARCÍA GUAL, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, págs. 47-68. Aquí el mito es vehículo de la solución al problema de lo uno y lo múltiple. Cf. GADAMER, *ob. cit.*, pág. 95.

[25] Para GOSLING, *Plato: Philebus*, pág. 165, cabe la tentación de identificar a Pitágoras con Prometeo.

[26] SAYRE, *Plato's Late Ontology*, pág. 120, observa que «ser uno y múltiple» y «tener límite y ausencia de límite» no son expresiones que indiquen dos modos separados de composición y nos recuerda que en *Met.* 1004b. 32-34, Aristóteles indica que para algunos límite y ausencia de límite son principios reducibles a unidad y pluralidad.

múltiple e ilimitada, sino también su número[27]. Y no apli-
c car la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les
17 sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente[28].

PRO. — Me parece que te comprendo en algunos puntos; en otros, en cambio, necesito oír con mayor claridad aún lo que dices.

SÓC. — Lo que digo, Protarco, está claro en las letras; tómalo en las que aprendiste de niño[29].

b PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — La voz emitida por la boca de todos y cada uno de nosotros es una sola, y a la vez, ilimitada en diversidad.

PRO. — ¿Y bien?

SÓC. — De ningún modo somos sabios por una u otra de estas cosas, ni por reconocer su carácter ilimitado, ni por reconocer su carácter unitario. En cambio, saber qué cantidad tiene y qué cualidades es lo que nos hace a cada uno de nosotros gramático.

PRO. — Es verdad.

---

[27] Sobre las distintas interpretaciones de este método, véase GOSLING, *ob. cit.*, pág. 153 y sigs.

[28] La oposición entre procedimientos erísticos y dialécticos es el eje sobre el que gira el *Eutidemo*.

[29] Cf. *Teet.* 202c y sigs.; *Sof.* 253b; *Pol.* 277e-278b. Sobre el uso de las letras como ejemplo en Platón, véase H. MEYERHOFF, «Sócrates 'Dream' in *Theaetetus*», *CQ.* N.S.8, núm. 3, pág. 131 y sigs.

SÓC. — Por lo demás resulta que lo que nos hace músicos es eso mismo.

PRO. —¿Cómo?

SÓC. —También con relación a esa ciencia la voz es c
sólo una en ella.

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. — Pongamos dos tonos, el grave y el agudo, y en tercer lugar el tono intermedio. ¿Cómo?

PRO. — Así.

SÓC. — Aunque en modo alguno serías sabio en música si solamente supieras eso, si no lo supieras, serías, por así decirlo, completamente incompetente en ello.

PRO. — Claro, ¿cómo no?

SÓC. — Mas, querido, cuando captes todos los intervalos —su número— que hay de la voz acerca de lo agudo y lo grave y de qué clase son, y los límites de los intervalos y d
todas las combinaciones que nacen de ellos —que los antepasados reconocieron y nos transmitieron a sus sucesores con el nombre de armonías, y, por otra parte, que se dan otros accidentes semejantes que residen en los movimientos del cuerpo, los cuales dicen que deben ser llamados ritmos[30] y metros, y a la vez hay que considerar que así hay que atender a toda unidad y multiplicidad— cuando, pues, captes eso de este modo, entonces habrás llegado a ser sabio, y cuando al examinarlo de este modo captes otra e
unidad cualquiera, así habrás llegado a ser competente en ello. En cambio, el carácter ilimitado de cada una de las cosas y la ilimitada multiplicidad que reside en cada una de ellas te apartan en cada caso de captarlo y hacen que seas

---

[30] Sobre el primitivo valor de *rhythmos*, véase E. BENVENISTE, «La notion de 'rythme' dans son expression linguistique», en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, pág. 327 y sigs. (Artículo no incluido en la traducción española).

incapaz de dar cuenta de su razón y de su número, porque nunca has visto en ninguna ningún número.

PRO. — A mí al menos, Filebo, me parece que Sócrates ha expuesto perfectamente lo que acaba de decir.

18 FIL. — También a mí me parece eso mismo; pero ¿qué nos dice ese discurso ahora y qué pretende?

SÓC. — Con razón, Protarco, nos ha preguntado eso Filebo.

PRO. — Bien, contéstale.

SÓC. — Lo haré después de haber agregado todavía una
pequeña explicación sobre estos mismos puntos. Pues lo
mismo que, según decimos, si alguien capta alguna vez una
unidad, no debe ése mirar inmediatamente a la naturaleza
de lo ilimitado, sino hacia un número, así también al con-
trario cuando uno se ve obligado a captar primero lo ilimi-
b tado, no debe pasar inmediatamente a la unidad, sino tam-
bién a un número que permita concebir cada multiplicidad
y acabar al final del todo en la unidad[31]. Captemos de
nuevo lo que quiero decir en las letras.

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — Después de que un dios o un hombre divino observó que la voz es ilimitada —según una tradición egipcia fue un tal Theuth[32] el que observó el primero que las vocales en lo

[31] La posibilidad expuesta ahora y la de 16c y sigs., vuelven a lo mismo: en uno y otro caso se parte de la multiplicidad —abiertamente aquí, camuflada en la unidad del género nominal en 16c. Cf. GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, pág. 238.

[32] En el *Fedro* se nos dice de Theuth que descubrió, entre otras artes, el número, el cálculo, la geometría, la astronomía y en particular las letras. Si en el *Fedro* este invento no es tan apreciado como aquí es porque la exposición gira en torno a la oposición *lógos* vivo/letra muerta (sobre esto, véase L. GIL, «El *lógos* vivo y la letra muerta», *Emerita* 27 (1959), 239 y sigs.). Aquí, en cambio, el descubrimiento es apreciado porque se pone el acento en la clasificación de los sonidos, en una consideración que podríamos llamar fonológica.

ilimitado no son una sola unidad sino más, y además, que otras articulaciones, que no tienen voz, participan, sin c
embargo, de algún ruido, y que también de ellas hay un número, y separó como tercera especie de letras las que ahora llamamos mudas[33]. Después de eso dividió una por una las que no tienen ni ruido ni voz y las que tienen voz, y las del segundo grupo del mismo modo, hasta que captó su número en cada una y en todas y las llamó elementos. Mas viendo que ninguno de nosotros podría aprender cada una por sí sin el conjunto, calculó también que ese vínculo era uno y que todo eso constituía en algún modo una unidad, y d
las sometió a una sola ciencia llamándola arte gramatical[34].

FIL. — He comprendido, Protarco, esta explicación como algo aún más claro que la anterior, al menos consideradas en relación la una con la otra. Pero para mí le sigue faltando ahora a la exposición lo mismo que hace un momento.

SÓC. — ¿No es, Filebo, el qué tiene también esto que ver con nuestro tema?

FIL. — Sí, eso es lo que desde hace un rato buscamos Protarco y yo.

SÓC. — En verdad cuando ya estáis sobre ello lo buscáis, según dices, desde hace un rato[35].

FIL. — ¿Cómo?

SÓC. — ¿Acaso no versaba desde el principio nuestra conversación sobre la prudencia y el placer, sobre cuál de los dos debe ser escogido?

FIL. — ¿Cómo no?

[33] Mientras que en *Crat.* 393d-e Sócrates sólo distingue vocales y consonantes, en 424c añade los que «no son sonoros, pero tampoco mudos», anticipando la clasificación que nos ofrece ahora.

[34] Definición de los elementos en el sistema. Sobre esto, véase GADAMER, *ob. cit.*, pág. 97 y sigs.

[35] ¿Eco de Sófocles, *Ed.* 449 y sigs? Cf. *Rep.* 4, 432d-e.

SÓC. — De hecho decimos que cada uno de ellos es una unidad.

FIL. — Así es.

SÓC. — Pues bien, eso mismo nos exige la exposición anterior, ¿cómo es cada uno de ellos unidad y multiplicidad, y cómo en vez de llegar a ser inmediatamente ilimita-
19 dos, ha conseguido cada uno de ellos un número antes de llegar a ser cada uno de ellos ilimitado?

PRO. — Después de llevarnos dando vueltas no sé por qué vericuetos Sócrates nos ha lanzado a una cuestión que no carece de importancia, Filebo. Mira, pues, cuál de nosotros contestará a lo que ahora se nos pregunta. Quizás sea en verdad ridículo el que yo, que te he sustituido a todos los efectos en la discusión, por no ser capaz de contestar lo que ahora se ha preguntado, te lo encomiende de nuevo; pero creo que sería mucho más ridículo el que no pudiera
b hacerlo ninguno de los dos. Mira, pues, qué vamos a hacer. Me parece, en efecto, que Sócrates ahora nos pregunta por las especies del placer, si las hay o no, y cuántas hay y cuáles son; y también de la prudencia, igualmente y del mismo modo.

SÓC. — Dices toda la verdad, hijo de Calias; en efecto, si no pudiésemos hacer eso con respecto a cada unidad, semejanza o identidad, o su contrario, según ha demostrado la discusión anterior, ninguno de nosotros podría llegar a ser nunca digno de aprecio en nada de nada.

PRO. — Parece que ésta viene a ser la situación, Sócra-
c tes. Bien está que el sensato lo conozca todo, sin embargo, parece que la segunda solución[36] es que no se desconozca a sí mismo. ¿Por qué digo esto? Te lo voy a explicar. Tú, Sócrates, nos has concedido a todos esta reunión y te has

[36] La «segunda navegación», método más penoso e inferior, pero también más seguro, ha aparecido ya en *Fed.* 99d, y en *Polit.* 300c.

ofrecido para definir cuál de los bienes humanos es el mejor[37]. Cuando Filebo dijo qué es el placer, el gozo y la alegría y todo cuanto es semejante, tú has replicado que no era eso, sino lo que muchas veces nos recordamos volunta- d
riamente, con acierto, para someter a prueba unos y otros valores que residen en nuestra memoria. Y dices tú, según parece, que el bien que ha de ser correctamente proclamado como superior al placer es el intelecto, la ciencia, el arte y también todas las cosas emparentadas con ellos; ésos son los bienes que hay que conseguir y no aquéllos. Con la oposición de las posturas expuestas te amenazamos de e
broma con no dejarte volver a casa[38] hasta que, una vez analizadas y definidas, se alcanzara una solución suficiente; tú consentiste y te ofreciste a nosotros para ello, y ahora nosotros decimos, como los niños, que lo que se ha dado correctamente no se quita. Deja pues de enfrentarte a nosotros de este modo en la cuestión presente.

SÓC. —¿Cómo dices?

PRO. —Lanzándonos a la aporía y preguntando por 20
cosas de las que no podríamos darte en el momento actual una respuesta suficiente. No creamos, en efecto, que tenemos el final de las cuestiones ahora planteadas en la aporia de todos nosotros[39], sino que, si nosotros no somos capaces de hacerlo, tú debes hacerlo[40]. Lo has prometido. Así, pues, considera tú mismo con respecto a ello si debes dividir las especies del placer y de la ciencia, o si debes dejarlo, si es que puedes y quieres aclarar por algún otro

---

[37] La jerarquización de los bienes es un elemento tradicional en la lírica simposíaca. Cf. el escolio que Sócrates recita y «escenifica» en *Gorg.* 451e y sigs.

[38] Cf. *Rep.* 449b-c.

[39] Afirmación paralela a la de Sócrates en 14b.

[40] Se justifica aquí la insistencia en el sujeto *tú* desde 19c.

procedimiento las cuestiones ahora debatidas entre nosotros[41].

b SÓC. — Entonces no debo seguir abrigando ningún recelo, puesto que así lo has dicho: en efecto, la expresión «si quieres» libera de todo temor sobre cada una de las cosas. Y además me parece que uno de los dioses me ha traído un recuerdo[42].

PRO. — ¿Cómo y de qué?

SÓC. — Habiendo oído antaño, en sueños o despierto[43], unas razones, considero ahora sobre el placer y la prudencia, que ni uno ni otra es el bien, sino un tercer aspecto, distinto de ellos y mejor que ambos. Y si esto nos resulta
c claro ahora, el placer queda apartado de la victoria, pues el bien no podría ya ser lo mismo que él ¿O no?

PRO. — Así es.

SÓC. — En mi opinión ya no necesitaremos para nada recurrir a la división de las especies del placer. Al avanzar, el argumento lo indicará de un modo aún más claro.

PRO. — Después que has dicho eso perfectamente, sigue.

SÓC. — Acordemos aún antes unas cositas.

PRO. — ¿Cuáles?

d SÓC. — ¿Es necesario que la perfección sea lote del bien o que no lo sea?

---

[41] Se intenta eludir la clasificación de las especies del placer y de la ciencia; en realidad sólo queda aplazada hasta 31b.

[42] En el análisis estructural de Goldschmidt, tras la primera aporía el interlocutor necesita una nueva inspiración para continuar la investigación y se presenta como una súbita inspiración, a veces formulada por el propio Sócrates. Para el recurso a la inspiración divina, cf. 25b8-10; *Lis.* 216d.

[43] Fórmula para eludir la discusión de una hipótesis, cf. *Carm.* 173a; *Teet.* 201c-d; *Leyes* 800a, 960b. De hecho la discusión es innecesaria porque las notas del bien —perfección, suficiencia, elegibilidad universal— son datos previos. Sobre los sueños premonitorios de Sócrates, cf. *Crit.* 44a y sigs., *Ap.* 33c.

PRO. — La suma perfección, Sócrates.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Es suficiente el bien?

PRO. — ¿Cómo no?, y en ello difiere de todos los demás seres.

SÓC. — Pues bien, pienso yo, es absolutamente forzoso decir esto de él: que todo lo que lo conoce lo acecha y persigue con la intención de capturarlo y poseerlo, y no se preocupa de ninguna de las demás cosas, excepto de las que se cumplen con bienes[44].

PRO. — No es posible replicar a eso.

SÓC. — Veamos, pues, y juzguemos la vida del placer y e
la de la prudencia, considerándolas aisladas.

PRO. — ¿Cómo dices?

SÓC. — Que no haya prudencia en la vida del placer, ni
placer en la de la prudencia[45]. En efecto es menester, si uno
de ellos es el bien, que no necesite además de nada para
nada; pues si resultara que lo necesita, entonces ya no es 21
ese nuestro verdadero bien[46].

PRO. — ¿Cómo iba a poder serlo?

SÓC. — ¿Intentamos pues someterlo a prueba en ti?

PRO. — Muy bien.

SÓC. — Contesta pues.

PRO. — Di.

SÓC. — ¿Aceptarías tú, Protarco, vivir toda la vida gozando de los mayores placeres?

---

[44] Así actúa Eros en el discurso de Diotima, *Banq.* 203d. Cf. 204d-205a. «Pues no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres», concluye en 205e la sabia oradora, reiterando lo que ya sabíamos por *Gorg.* 499e, y *Lis.* 220b7.

[45] Esta situación viene a corresponder al planteamiento del *Fedón:* salvo la leve alusión al placer de la práctica filosófica, el placer en este diálogo se restringe a lo físico y sentimental: los desprecia el filósofo cuya vida, pues, se dibuja como exclusivamente ocupada por el intelecto.

[46] Cf. el argumento sobre la autosuficiencia del bien en el *Lisis*.

PRO. —¿Por qué no?

SÓC. —¿Creerías que necesitas además alguna otra cosa si tienes eso al cien por cien?

PRO. — De ningún modo.

SÓC. —Mira pues, ¿no necesitarías en alguna medida
b de la prudencia, el intelecto, el razonamiento y cuantas cosas son sus hermanas?

PRO. —¿Por qué? Podría tenerlo todo al contar con el gozo.

SÓC. — Entonces, al vivir así ¿podrías gozar constantemente a lo largo de tu vida con los mayores placeres?

PRO. —¿Por qué no?

SÓC. —Sin tener intelecto ni recuerdo, ciencia ni opinión verdadera, en primer lugar, ¿no es, ciertamente, forzoso que ignores eso mismo, si estás gozando o no, puesto que estás vacío de toda prudencia?

PRO. — Es forzoso.

SÓC. —E igualmente, al no tener memoria es ciertamente forzoso que tampoco recuerdes que gozaste en otro tiempo, y que no quede tampoco recuerdo alguno del placer que te embarga en el momento actual; asimismo, al no tener opinión verdadera no puedes estimar que gozas cuando estás gozando, y privado de razonamiento tampoco eres capaz de estimar que gozarás en el futuro: vives no una vida humana, sino la de un pulmón marino o la de alguno de cuantos animales marinos viven en conchas[47].
d ¿Es así o podemos, al margen de ello, discurrir de otro modo?

PRO. —¿Y cómo?

SÓC. —¿Debemos, entonces, escoger esa clase de vida?

PRO. —Este argumento, Sócrates, me ha reducido ahora a una completa incapacidad de hablar.

---

[47] Según la clasificación de *Ti.* 92b-c, son los más estúpidos.

SÓC. —No nos relajemos, sin embargo; cambiemos y veamos, a su vez, la vida del intelecto.

PRO. —¿A qué clase de vida te refieres?

SÓC. —Si alguno de nosotros aceptara vivir con prudencia, intelecto, ciencia y pleno recuerdo de todo, pero sin c
participar de placer ni mucho ni poco, ni tampoco de dolor, sino totalmente insensible a todas esas cosas.

PRO. —Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro[48].

SÓC. —¿Y la que participa de ambas, Protarco, resul- 22
tado común de la mezcla de las dos?

PRO. —¿Dices una vida de placer y también de intelecto y prudencia[49]?

SÓC. —Sí; así la planteo yo.

PRO. —En verdad todo el mundo la preferirá a cualquiera de aquéllas, y añadida a aquéllas, todos sin excepción.

SÓC. —¿Comprendemos entonces qué es lo que nos ocurre en los argumentos presentes?

PRO. —Por supuesto: han sido propuestas tres vidas, ni una ni otra de las dos primeras era suficiente ni elegible b
para ningún humano ni ser vivo.

SÓC. —¿Entonces, no resulta ya evidente al respecto que ninguna de esas dos contenía el bien? pues hubiera sido suficiente, perfecta y elegible por todas las plantas y los

---

[48] El filósofo ha podido postergar y despreciar el placer, pero ni aun en los diálogos tajantemente ascéticos como el *Gorgias* o el *Fedón* ha podido eliminarlo: el alma encarnada tributa a la sensibilidad.

[49] Frente a los diálogos anteriores que rechazan como definición la simple suma de dos términos, el *Filebo* da tal fórmula por buena. Es que ahora no se trata de definir valores absolutos, sino un valor derivado. No buscamos el bien, sino el bien vivir en este mundo sometido al devenir y a la *dóxa*. cf. GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, págs. 239-241.

animales que tuvieran posibilidad de vivir así constantemente a lo largo de su vida. Y si alguno de nosotros prefiriera otras cosas, escogería contra la naturaleza de lo verdaderamente elegible, contra su voluntad, por ignorancia o por alguna otra desafortunada necesidad.

PRO. — De hecho parece que es así.

SÓC. — Me parece que ha quedado suficientemente demostrado que la diosa de Filebo no debe ser considerada como lo mismo que el bien.

FIL. — Tampoco tu intelecto, Sócrates, es el bien, sino que merecerá los mismos reproches.

SÓC. — El mío, fácilmente, Filebo; no así, en cambio, el que considero intelecto verdadero y a la vez divino, pues es de otro modo [50]. No le disputo a la vida mixta los honores de la victoria para el intelecto, pero hay que mirar y examinar qué vamos a hacer a propósito del segundo premio.
d Pues podríamos atribuir la causa de esa vida mixta, el uno al intelecto, el otro al placer y así, aunque el bien no sería ninguno de los dos, alguien podría sospechar que uno u otro es su causa. Sobre esto, más aún que antes, estoy dispuesto a competir contra Filebo, defendiendo que en esa vida mixta, aquello por cuya inclusión esa vida resulta elegible y buena a la vez, no es el placer sino que el intelecto
e es algo más emparentado y semejante a ello, y conforme a este argumento no podría decirse con verdad que al placer corresponden ni el primero ni tampoco el segundo premio; y está más allá del tercero si es menester que ahora concedamos algún crédito a mi intelecto.

PRO. — Pues bien, Sócrates, a mí al menos me parece que ahora el placer ha caído como golpeado por los argu-

---

[50] La espiritualización de lo divino pertenece a la tradición filosófica. Por otra parte, si, como hemos de ver en 33b, los dioses son inmunes a las afecciones de dolor y placer, no cabe para ellos hablar de vida mixta; la suya será pura y estará anclada en el intelecto.

mentos que acabas de exponer. Aunque luchaba por el primer premio ha sucumbido. Y, según parece, hay que 23
decir que prudentemente el intelecto no pretendió la victoria, pues hubiera sufrido el mismo revés. Pero si el placer quedara privado de plano del segundo premio se granjearía alguna deshonra ante sus admiradores; en efecto, ya no les parecería tan hermoso[51].

SÓC. —¿Y qué? ¿No es mejor dejarlo ya y no afligirlo aplicándole la crítica más rigurosa y refutándolo[52]?

PRO. — No dices nada, Sócrates.

SÓC. —¿Porque he dicho un imposible, «afligir al pla- b
cer»?

PRO. —No es sólo eso, sino que también ignoras que ninguno de nosotros va a dejar que te marches antes de que lleves hasta el final la discusión de estas cosas.

SÓC. —¡Vaya, Protarco! que el argumento que sigue es largo y no precisamente fácil a partir de ahora. En efecto, parece que, al marchar por el segundo premio para el intelecto, va a ser necesaria otra máquina de guerra; como otros dardos, distintos a los argumentos de antes[53], aunque quizás algunos sean también los mismos. Entonces, ¿hay que hacerlo?

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. — Procuremos precavernos al plantear su princi- c
pio.

---

[51] La observación de Protarco parece someter el placer al criterio de la sanción social, a *dóxa;* pero, a la vez, apunta a otra acepción de *dóxa*, a «lo que parece». Y ésta encierra tanta incertidumbre como la anterior.

[52] Primera alusión a la solidaridad placer-dolor que aparecerá en 31b. Como es sabido esta cuestión es básica en el *Fedón* que los describe en la fábula como hermanos siameses. Al mismo tiempo la paradójica expresión de Sócrates nos obliga a reconocer la evidencia: los placeres impuros van siempre doloridos.

[53] Sócrates anuncia un cambio; en realidad volvemos al método inicial, buscando primero la forma única.

PRO. —¿De qué principio hablas?

SÓC. — Dividamos en dos todos los seres que existen en el universo, o mejor, si no te importa, en tres.

PRO. — Podrías decir con respecto a qué.

SÓC. —Tomemos algo de los argumentos anteriores.

PRO. —¿Qué?

SÓC. — Decíamos que el dios señaló lo ilimitado de los seres, y también el límite.

PRO. —Así es.

d SÓC. —Pongamos, pues, esos dos géneros y como tercero uno mixto de esos dos. Mas soy yo, por lo que parece, un individuo ridículo al separar morosamente los géneros y al enumerarlos.

PRO. —¿Qué dices?, amigo.

SÓC. — Me parece que voy a necesitar además un cuarto género.

PRO. — Di cuál.

SÓC. — Atiende a la causa de la mezcla de ésos entre sí y concédeme, además de aquellos tres, este cuarto.

PRO. —¿Y no necesitarás también un quinto, capaz de separarlos[54]?

SÓC. —Posiblemente; no creo, sin embargo, que lo
e vaya a necesitar ahora; pero si lo necesitara para algo, tú me perdonarás cuando persiga el quinto.

PRO. — Bien.

SÓC. —Empecemos por separar en los cuatro los tres primeros; tras ver que dos de ellos se escinden y dispersan cada uno en multiplicidad, reagrupándolos de nuevo en unidad, intentemos captar cómo cada uno de ellos puede ser uno y múltiple.

---

[54] Cf. PLUTARCO, *De E apud Delphos* 15. Aunque en la continuación del diálogo el quinto género no interviene para nada, la polémica sigue abierta.

PRO. — Si me lo explicaras de un modo aún más claro, te podría seguir mejor.

SÓC. — Digo, pues, que los dos que propongo son los 24
mismos a los que aludíamos hace un momento, lo ilimitado y lo que tiene límite; y que de algún modo lo ilimitado es múltiple, intentaré explicarlo. Que lo que tiene límite nos aguarde.

PRO. — Aguarda.

SÓC. — Observa, pues. Lo que te pido que veas es difícil y sujeto a discusión; sin embargo, obsérvalo. Mira, primero, acerca de lo más caliente y lo más frío, si podrías concebir un límite, o si lo más y lo menos, residentes en ellos de origen, mientras residan, no impiden que llegue a
haber un fin. Pues en el momento en que aconteciera el b
término también ambos habrían concluido.

PRO. — Dices la pura verdad.

SÓC. — Constantemente, pues, decimos, hay más y menos en lo más caliente y lo más frío.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Por lo tanto el razonamiento nos significa que ellos dos nunca tienen fin; y al ser infinitos resultan en verdad totalmente ilimitados.

PRO. — Rigurosamente, Sócrates.

SÓC. — Has comprendido muy bien, querido Protarco; c
recuerda también que el «rigurosamente» que tú acabas de pronunciar, como también el «suavemente», tienen la misma capacidad que lo más y lo menos; en efecto, donde quiera que estén, no consienten que haya una cantidad determinada, sino que actualizando constantemente en cada acción lo más violento que sosegado y viceversa, elaboran lo más y lo menos y eliminan la cantidad. En efecto, como se decía hace un momento, si no eliminaran la cantidad, sino que
dejaran que ella y la medida surgieran en la sede de lo más d
y lo menos y de lo fuerte y lo suave, ellos mismos tendrían

que desalojar la región en la que estaban. Pues ya no podrían ser más caliente ni más frío al encajar la camidad; y es que lo más caliente, c igualmente lo más frío, avanzan constantemente y no se paran, mientras que la cantidad se detiene y deja de avanzar. De acuerdo con este razonamiento lo más caliente y también su contrario podrían ser ilimitados.

PRO. — Por lo menos así parece, Sócrates; pero, como
e decías, esto no es fácil de seguir. Quizás a fuerza de repetirlo una y otra vez podamos encontrar, con tus preguntas y mis respuestas, un acuerdo satisfactorio.

SÓC. — Bien dices; hay que intentar hacerlo así. Sin embargo, considera ahora si, con el fin de no alargarnos pasando revista a todos los casos, estamos dispuestos a aceptar esto como indicador de la naturaleza de lo ilimitado.

PRO. — ¿A qué indicador te refieres?

SÓC. — Todo lo que nos parezca que llega a ser más y menos y que acepta lo fuerte o suave y lo demasiado, y todo lo semejante, todo eso se debe colocar en la especie de lo ilimitado como en una sola, conforme al razonamiento que hemos expuesto antes, de acuerdo con el cual, si recuerdas, hay que indicar, en la medida de lo posible, una sola naturaleza reagrupando todo lo que está disperso y escindido.

PRO. — Sí que me acuerdo.

SÓC. — En cuanto a lo que no acepte estas calificaciones, sino todas las opuestas a ellas, en primer lugar lo igual y la igualdad y después de lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida con
b relación a una medida, al incluir absolutamente todo eso en el límite podría parecer que actuamos bien. ¿O cómo dices tú[55]?

[55] GOSLING, *ob. cit.*, pág. 155 y sigs., distingue dos líneas en la inter-

PRO. — Perfectamente, Sócrates.

SÓC. — Sea, ¿qué forma vamos a decir que tiene el tercer género, el que es mezcla de esas dos?

PRO. — También tú, pienso yo, me lo vas a explicar.

SÓC. — Será más bien un dios, si es que alguno de ellos llega a atender mis súplicas.

PRO. — Suplica, pues, y examina.

SÓC. — Examino, y además me parece, Protarco, que uno de ellos viene ahora en nuestro socorro.

PRO. — ¿Cómo dices eso? ¿De qué prueba te vales?

SÓC. — Te lo explicaré, claro está. Por tu parte sígueme en la exposición.

PRO. — Ve hablando.

SÓC. — Decíamos hace un momento que hay lo más caliente y lo más frío, ¿o no?

PRO. — Sí.

SÓC. — Agrégales lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos, lo más rápido y lo más lento, lo mayor y menor y todo lo que anteriormente hemos ido colocando en la naturaleza que acepta lo más y lo menos como en una unidad.

PRO. — ¿Te refieres a la de lo ilimitado? d

---

pretación del límite y lo ilimitado. La primera de ellas, representada por Jowet, Ross, Taylor, etc., los entiende como anticipación de forma y materia en Aristóteles. La segunda, en la que destaca a Striker, entiende que lo ilimitado es un conjunto de conceptos y que no tiene directamente que ver con los objetos sensibles. A éstas Gosling opone su propia interpretación: para él Platón relaciona los estudios sobre los irracionales y el hedonismo de Eudoxo y, en fin de cuentas, al hablar de *péras* y *ápeiron*, y de su mezcla, se está ocupando del desarrollo de la *téchnai* con base matemática y no de la constitución de los objetos. SAYRE, *ob. cit.*, página 147 y sigs., le reprocha precisamente esta última afirmación sobre la base de 16c9-10, 27a11, 25e4, 26d9-10 y 27b7-9. Para este autor *ápeiron* corresponde en el *Filebo* a lo que Aristóteles llama «lo grande y (lo) pequeño» en el libro primero de la *Metafísica*.

SÓC. — Sí. Además de eso mezcla también en ella la estirpe del límite.

PRO. — ¿Cuál?

SÓC. — La de lo que tiene forma limitada, que hace un momento debíamos haber reagrupado también en unidad, como hicimos con la de lo ilimitado, pero no la reagrupamos. Pero quizás pare ahora en lo mismo, si, al quedar reagrupadas ambas, también ella nos resulta manifiesta.

PRO. — ¿Cuál y cómo dices?

SÓC. — La de lo igual y lo doble y todo lo que pone fin
e a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un
número los hace proporcionados y concordantes[56].

PRO. — Comprendo. Me parece, en efecto, que quieres decir que, al mezclarlas, resultan en cada caso ciertas generaciones.

SÓC. — Correcto.

PRO. — Sigue hablando.

SÓC. — ¿No es cierto que en las enfermedades la correcta combinación de estas cosas engendra el estado de salud[57]?

26 PRO. — Totalmente.

SÓC. — ¿Y en lo agudo y lo grave, lo rápido y lo lento, que son ilimitados, no son acaso esos mismos los que con su presencia producen el límite y consiguen con ello la plena perfección musical?

PRO. — Perfectamente.

SÓC. — De hecho su presencia en los fríos y en los calores elimina lo excesivo e ilimitado y produce a la vez moderación y proporción.

PRO. — ¿Y bien?

b SÓC. — Entonces, ¿de ello nos han nacido las estaciones

---

[56] Sobre la relación del límite con la medida absoluta del *Político*. cf. GRUBE, *ob. cit.*, pág. 83.

[57] Eco de la doctrina de Alcmeón, para quien la salud es equilibrio de los humores. Cf. *Ti.* 64a y sigs.

y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite[58]?

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. — Y omito el mencionar otras muchas cosas, como belleza y fuerza con salud y en las almas también otras muchas y muy hermosas cualidades[59]. En efecto, mi hermoso Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite[60]. Tú los reputas aniquiladores; yo, en cambio, afirmo que son salvadores. Y a ti, Protarco, ¿qué te *c*
parece?

PRO. —Totalmente conforme a mi idea.

SÓC. —Entonces, si lo comprendes, te tengo explicados los tres primeros géneros.

PRO. —Creo haberte entendido. Me parece, en efecto, que consideras un género lo ilimitado y en segundo lugar también un género lo limitado en los seres. Sin embargo, en cuanto al tercero, no comprendo muy bien qué quieres decir con él.

SÓC. —Es que, mi admirable amigo, la multitud de la generación del tercer género te ha sorprendido, aunque también lo ilimitado proporcionó muchos géneros, al so- *d*
meterlos al sello del género de lo más y su contrario, apareció, sin embargo, como un solo género.

PRO. — Es verdad.

---

[58] Cf. *Leyes* 889a y sigs.

[59] Sayre insiste una y otra vez en que, en el *Filebo*, tanto las formas como las cosas sensibles están constituidas por límite y lo ilimitado y en que esto mismo es lo que repite Aristóteles en *Met.* 987b20-22. De ello podrían ser testimonio las cualidades aludidas aquí. Cf. *ob. cit.*, pág. 179.

[60] Para la relación de *nómos* y *táxis* véase *Gorg.* 504d, *Rep.* 587a, *Leyes* 673e, 780d, 835b y 875d. También conviene recordar aquí la definición de *aretê* en *Gorg.* 506d5 y sigs., y la de *kalón* en *Tim.* 87c4.

SÓC. — Por su parte el límite no tenía muchos, pero tampoco nos tuvimos que disgustar porque no fuera uno por naturaleza.

PRO. — ¿Cómo íbamos a hacerlo?

SÓC. — De ningún modo. Di pues que yo llamo tercer género, considerándolo una unidad, a todo lo engendrado por aquéllos, generación al ser que es efecto de las medidas que se realizan con el límite[61].

PRO. — He comprendido.

SÓC. — Pues bien, además de esos tres hemos dicho antes que había que examinar un cuarto género. Hagamos juntos la investigación. Mira, pues, si te parece necesario que todo lo que llega a ser proceda de alguna causa[62].

PRO. — A mí, al menos, sí que me lo parece, pues, ¿cómo podría haberse producido sin ello?

SÓC. — ¿Entonces la naturaleza del agente no difiere en nada más que en el nombre de la causa y estaría bien dicho que lo agente y la causa son uno?

PRO. — Bien.

27 SÓC. — Pues también vamos a encontrar que lo hecho y lo que ha llegado a ser, como antes, no difieren en nada más que en el nombre. O ¿cómo lo ves?

PRO. — Así.

SÓC. — ¿Y, por naturaleza, no precede lo agente, y lo hecho, al llegar al ser, lo sigue?

PRO. — Totalmente.

SÓC. — Entonces son cosas distintas y no la misma la causa y lo que obedece a la causa para su generación.

---

[61] KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, relaciona este pasaje con *Teet.* 176e, donde *hen* y *ápeiron* se comportan como modelos de la esencia y del no ser de todas las cosas. Para Sayre resulta claro que Platón nos dice aquí que las cosas sensibles resultan de la interacción de límite e ilimitado.

[62] Cf. *Banq.* 205b, *Fed.* 99b, *Sof.* 265b, *Tim.* 28a, *Leyes* 891c, etc.

PRO. —¿Y bien?

SÓC. —¿De modo que las cosas que llegan a ser y aquellas de las que nacen nos proporcionan la totalidad de los tres géneros?

PRO. —Y tanto.

SÓC. —Decimos que lo que produce todo eso es el *b*
cuarto, la causa, en la idea de que ha quedado suficientemente demostrado que es distinto de aquellos primeros.

PRO. —En efecto, es distinto.

SÓC. —Una vez definidos los cuatro, conviene, para memoria de cada cual, enumerarlos seguidos.

PRO. —Bien.

SÓC. —En primer lugar digo lo ilimitado, en segundo el límite, luego, en tercer lugar el ser mezclado y producido a partir de esos dos; al decir que la causa de la mezcla y la generación es el cuarto, ¿hay riesgo de que desentone en algo?

PRO. —¿Cómo iba a haberlo?

SÓC. —Vale pues. ¿Cuál será nuestro argumento a continuación y con qué intención hemos llegado hasta aquí? ¿No será esto: andábamos buscando si el segundo premio había de corresponder al placer o a la prudencia? ¿No es así?

PRO. —Así es.

SÓC. —Entonces, una vez que hemos hecho así estas divisiones, ¿no podríamos quizás concluir mejor ahora el juicio sobre el primer y el segundo premio, de los que discutíamos al principio?

PRO. —Probablemente.

SÓC. —Ea pues; pusimos como vencedora a la vida *d*
mixta de placer y prudencia. ¿Era así?

PRO. —Así era.

SÓC. —Veamos entonces esa vida, qué es y de qué clase.

PRO. — Conforme.

SÓC. — Vamos a decir, creo, que es parte del tercer género; en efecto, aquel género mixto no lo es sólo de los otros dos, sino de todos los ilimitados al quedar sujetos por el límite, de modo que con razón esa vida vencedora resultaría formar parte del género en cuestión.

PRO. — Perfectamente.

SÓC. — Sea. ¿Y qué pasa, Filebo, con la tuya, que era placentera y sin mezcla? ¿En cuál de los géneros mencionados debemos incluirla para hacerlo correctamente? Pero antes de exponer tu opinión contéstame a esto.

FIL. — Di.

SÓC. — ¿Placer y dolor tienen límite, o son de lo que admite más y menos?

FIL. — Sí, de las cosas que admiten lo más, Sócrates; no sería, en efecto, el placer bien total si no se diera el caso de que es por naturaleza ilimitado tanto en número como en intensidad.

28 SÓC. — Tampoco podría, Filebo, ser el dolor mal total, de modo que hemos de ver otra cosa distinta a la naturaleza de lo ilimitado que propocione la parte de bien a los placeres[63]. Quédate adquirido el género de esos ilimitados; ¿y prudencia, ciencia, intelecto, en cuál de los géneros citados debemos, Protarco y Filebo, colocarlos para no incurrir en impiedad? Pues me parece que no es pequeño el riesgo que corremos al acertar o no con la respuesta correcta a lo que ahora se pregunta.

b FIL. — Reverencias a tu propio dios, Sócrates[64].

SÓC. — Y tú a tu diosa, compañero; sin embargo, hemos de contestar la pregunta.

---

[63] La falta de límite es, por tanto, una característica negativa en el placer. Cf. GADAMER, *ob. cit.*, pág. 116.

[64] Oposición entre la diosa de Filebo, *Hedoné*, y la de Sócrates, identificada por BURY y GADAMER con *Phrónesis*.

PRO. —Sócrates lleva razón, Filebo. Hay que obedecerle.

FIL. —¿No habías quedado en hablar tú por mí, Protarco?

PRO. —Sí, pero ahora no sé qué hacer; te ruego, Sócrates, que tú mismo te conviertas en nuestro profeta, para evitar que al cometer nosotros algún error en cuanto a tu favorito te vayamos a decir algo fuera de la nota.

SÓC. —Tendré que atender tu petición, Protarco, que c
tampoco es difícil lo que me encargas. Pero, ¿de verás te he turbado al adoptar, de broma, un tono solemne, como ha dicho Filebo, cuando preguntaba a qué género pertenecen intelecto y ciencia?

PRO. —Del todo, Sócrates.

SÓC. Pues es fácil; en efecto, todos los sabios concuerdan —con lo que en realidad se dan incienso a sí mismos— en que en el intelecto tenemos el rey de cielo y tierra. Y quizás digan bien. Pero, si quieres, examinemos con mayor detenimiento el género al que pertenece.

PRO. —Habla como quieras, Sócrates, sin preocuparte d
de la extensión por nosotros, convencido de que no vas a disgustarnos.

SÓC. —Bien dices. Empecemos, pues, por formular esta cuestión.

PRO. —¿Cuál?

SÓC. —¿Afirmamos, Protarco, que a todas las cosas y a esto que llamamos universo los rige el poder de lo irracional, el azar y lo que salga[65], o, por el contrario, como decían nuestros predecesores[66], lo gobiernan el intelecto y una admirable prudencia que lo ordena?

---

[65] Cf. *Sof.* 265c. *Leyes* 889a y sigs.

[66] Posible alusión a Anaxágoras. KRÄMER relaciona este pasaje con *Rep.* 500, donde es misión del poder filosófico la composición y la mezcla.

PRO. — Nada de eso, sorprendente Sócrates. Lo que tú dices ahora no me parece piadoso. Sino que decir que el intelecto lo ordena todo, eso es lo que es digno de lo que vemos del cosmos y del sol, de la luna y las estrellas y de toda la revolución celeste, y, por lo menos yo, no podría expresarme ni opinar de otro modo sobre ello.

SÓC. — ¿Quieres, entonces, que también nosotros apro-
29 bemos algo acordado por nuestros predecesores, a saber que esto es así y que creemos que, en vez de limitarnos a repetir sin riesgo las opiniones ajenas, aceptamos también el de merecer nuestra parte de censura cuando un hombre hábil afirme que eso no es así, sino que carece de orden?

PRO. — ¿Cómo no iba a querer?

SÓC. — Ea pues, considera el argumento que a propósito de ello se nos ocurre ahora.

PRO. — Dilo.

SÓC. — Vemos que los elementos que constituyen la naturaleza de los cuerpos de todos los seres vivos, el fuego, el agua y el aire y también la tierra, como dicen los que padecen una tempestad[67], entran también en su composición.

b PRO. — Con razón hablas en estos términos, ya que padecemos una verdadera tempestad por nuestra ignorancia en estas cuestiones.

SÓC. — Venga; acepta esto a propósito de cada uno de los que hay en nosotros.

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — Que cada uno de ellos sólo está en nosotros en pequeña y pobre medida, que de ningún modo y en ningún sentido es puro y que carece de la capacidad digna de su naturaleza. Cuando lo hayas captado en uno, piensa lo

---

[67] Cf. ESQUILO, *Ag.* 899. La imagen es recurrente en PLATÓN: cf. *La.* 194c, *Eutid.* 293a, *Rep.* 472a.

mismo de todos. Por ejemplo, el fuego está en nosotros y
también está en el universo.

PRO. —¿Y bien?

SÓC. — El que hay en nosotros es pequeño, débil y c
pobre; el que hay en el universo, en cambio, es admirable
por su cantidad, belleza y por su plena capacidad ígnea.

PRO. — Gran verdad es lo que dices.

SÓC. —¿Y qué? ¿El fuego del universo se alimenta, nace
de y es regido por el que hay en nosotros, o, al revés, el
mío y el tuyo y el de los demás seres vivos tienen todo esto
por obra de aquél?

PRO. —Tu pregunta no merece respuesta.

SÓC. — Bien. Lo mismo dirás, creo yo, acerca de la tie- d
rra de aquí que entra en la composición de los seres vivos y
de la que hay en el universo y de todos los demás elemen-
tos por los que hace un momento te preguntaba. ¿Contes-
tas igual?

PRO. — Dando otra respuesta ¿quién podría parecer en
su sano juicio?

SÓC. — Casi nadie; pero atiende a la consecuencia. ¿No
llamamos nosotros cuerpo a todas las cosas recién citadas
cuando vemos que se congregan en una unidad?

PRO. —¿Y qué?

SÓC. — Acepta también lo mismo para esa unidad que e
llamamos cosmos; por la misma razón será un cuerpo,
puesto que está compuesto por los mismos elementos.

PRO. — Exactamente.

SÓC. —¿Entonces de ese cuerpo el nuestro lo recibe
todo, o es del nuestro del que aquél se alimenta, ha tomado
y tiene todo lo que decíamos hace un momento?

PRO. —Tampoco valía la pena hacer esta pregunta.

SÓC. —¿Y qué? ¿Vale esta otra la pena? ¿Qué vas a 30
contestar?

PRO. — Di cuál es.

SÓC. —¿No vamos a afirmar que nuestro cuerpo tiene un alma?

PRO. — Claro que lo vamos a afirmar.

SÓC. — ¿De dónde la ha tomado, querido Protarco, si no se diera el caso de que el cuerpo del universo es animado y tiene las mismas cosas que éste y aún más hermosas en todos los sentidos[68]?

PRO. — Está claro que de ningún otro lugar, Sócrates.

SÓC. — No pensamos, sin duda, Protarco, en cuanto a aquellos cuatro géneros, límite, ilimitado, común y el género
b de la causa que está en todo como cuarto, que éste, que es el que en nuestros cuerpos produce el alma e infunde el ejercicio corporal y la medicina que lo cuida cuando desfallece y que en otros seres, con las designaciones de todas las ramas del saber, compone y restaura otros aspectos, que, sin embargo, aunque en el conjunto del cielo están presentes los mismos elementos, en mayor medida, y además hermosos y puros, en ellos no hubiera conseguido producir la naturaleza más hermosa y estimable[69].

PRO. — De ningún modo tendría eso sentido.

SÓC. — Entonces, dado que esto no es posible, siguiendo el otro razonamiento, podemos decir mejor lo que muchas veces hemos reiterado: que hay en el universo gran cantidad de ilimitado y suficiente límite y además de ellos una causa no mediocre que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia sabiduría e intelecto[70].

PRO. — Con toda justicia, indudablemente.

SÓC. — Sabiduría e intelecto sin alma, en verdad nunca podría haberlos.

---

68 También en el *Timeo* el mundo es un ser vivo dotado de alma.

69 Argumento dedicado a ensalzar la dignidad del alma y su superior valía sobre el cuerpo. Esto es dogma siempre afirmado por Platón. Véase, en particular, *Leyes* 726a6 donde afirma que es «lo mejor que tenemos».

70 Cf. *Sof.* 265c, *Leyes* 889a y sigs.

PRO. — En efecto, no podría haberlos.

SÓC. — Entonces dirás que en la naturaleza de Zeus d
hay, por efecto de la causa, un alma de rey y un intelecto de rey, y en los demás dioses otras muchas cualidades, conforme a lo que a cada uno le es grato ser llamado.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — No vayas a figurarte, Protarco, que hemos expuesto este razonamiento en vano, sino que es solidario de los que en el pasado revelaron que el intelecto siempre gobierna el universo.

PRO. — En efecto, tal es.

SÓC. — Y, por lo menos, ha proporcionado respuesta a mi cuestión, a saber que el intelecto es un elemento del género llamado causa universal[71]; y en éste teníamos uno e
de los cuatro. Con esto tienes ya nuestra respuesta.

PRO. — Quedo muy satisfecho con ella, y eso que me has contestado sin que me diera cuenta.

SÓC. — Es que, Protarco, las bromas son a veces un descanso en las cuestiones serias[72].

PRO. — Bien dices.

SÓC. — Por lo tanto, compañero, ha quedado probado 31
por nosotros de modo bastante adecuado a qué género pertenece el intelecto y qué capacidad tiene.

PRO. — Totalmente.

SÓC. — Igualmente el género del placer ya había aparecido antes.

PRO. — Y tanto.

---

[71] Un precedente de esta afirmación se encuentra en *Fed.* 97b. Como observa GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, pág. 243, con su pertenencia al género causa queda probada la superioridad del intelecto sobre la vida mixta (producto), que sólo es preferible en este mundo.

[72] Sobre la filosofía como el juego serio, véase J. SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, «El Diálogo y la filosofía platónica del arte», *EC* 54 (1968), 320 y sigs.

SÓC. — Recordemos, pues, también acerca de ambos, que el intelecto está emparentado[73] con la causa y viene a coincidir con ese género, mientras que el placer es, por sí mismo, ilimitado y pertenece al género que, en sí y por sí, ni tiene ni ha de tener nunca principio ni medio ni fin.

PRO. — Lo recordamos, ¿cómo no?

b SÓC. — Después de esto es menester que veamos dónde reside cada uno de ellos, y por qué accidente se producen cuando se producen. En primer lugar el placer: lo mismo que por él iniciamos el análisis del género, también ahora en este aspecto será el primero. Sin embargo, nunca podríamos analizar cabalmente el placer sin tomar en cuenta el dolor.

PRO. — Pues si hay que avanzar por ese camino, avancemos por él.

SÓC. — ¿Piensas como yo sobre su generación?

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — Me parece que el dolor y el placer se dan por naturaleza en el género común[74].

PRO. — Recuérdanos, al menos, querido Sócrates, a cuál de los géneros enunciados pretendes apuntar con lo de «común».

SÓC. — Así será en la medida de lo posible, mi admirable amigo.

PRO. — Bien dices.

---

[73] En el mismo sentido se nos dice en *Fed.* 79b y sigs. que el alma está emparentada con las formas.

[74] Sócrates acaba de recordarnos que Filebo lo había incluido en el género de lo ilimitado como le corresponde de acuerdo con las indicaciones metodológicas de 24a y sigs. por admitir más y menos. La sustitución de «mixto» por «común» no implica cambio en su contenido, como vemos en las frases siguientes. El problema, pues, es que pasamos a considerar el placer como producto y ya no como ingrediente —aunque sigue perteneciendo al género de lo ilimitado (cf. 32d)— porque sólo podemos captar su naturaleza —y la del dolor— en el género mixto.

SÓC. — Pues bien, entendamos por común, de los cuatro géneros, el que citamos en tercer lugar.

PRO. — ¿El que mencionaste después de lo ilimitado y el límite, en el que incluías también la salud y, según creo, la armonía?

SÓC. — Perfectamente. Presta ahora mayor atención d
aún.

PRO. — Di.

SÓC. — Digo, pues, que al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de dolores.

PRO. — Lo que dices es plenamente verosímil.

SÓC. — Hay que decir, pues, que al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer, si es que hay que hablar de las cosas más importantes con pocas palabras y lo más deprisa posible.

PRO. — Creo, Sócrates, que llevas razón, pero procura- e
remos decir eso mismo de modo aún más claro.

SÓC. — ¿Es, entonces, más fácil entender las cosas corrientes y manifiestas?

PRO. — ¿Cuáles?

SÓC. — Por ejemplo, el hambre, ¿es disolución y dolor?

PRO. — Sí.

SÓC. — Y el hecho de comer, que es satisfacción de nuevo, ¿será placer[75]?

PRO. — Sí.

SÓC. — Y la sed, por su parte, destrucción, dolor y disolución, mientras que la capacidad de lo húmedo, al llenar

---

[75] Como indica CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. esp., Madrid, 1979, pág. 149 y sigs., Platón asocia constantemente el placer con la noción de satisfacerse. Todos los ejemplos que Sócrates ofrece se refieren a placeres físicos, si bien supera la lista habitual de comida, bebida y sexo. Notemos que estos ejemplos no constituyen placeres «reales» conforme a *Rep.* 583c.

32 lo que estaba seco, es placer; también la separación y disolución contra la naturaleza, efectos del calor sofocante, son dolor, mientras que la restitución conforme a la naturaleza y el refrescarse, placer.

PRO. — Completamente.

SÓC. — Y la congelación de los humores del ser vivo, contra su naturaleza, por causa del frío, es dolor, mientras que cuando vuelven a su estado y se funden, el regreso conforme a la naturaleza es placer. En una palabra, mira si te parece adecuada la expresión que diga que cuando se des-
b truye el género animado[76] nacido de lo ilimitado y del límite, conforme a la naturaleza, al cual aludía anteriormente, la destrucción es dolor y el regreso al ser propio de cada cual, ese regreso es para todos los seres placer[77].

PRO. — Sea. Me parece, en efecto, que esto es un principio general.

SÓC. — Pongamos, pues, que una especie del dolor y del placer es la que se da en cada una de esas circunstancias.

PRO. — Admitido.

SÓC. — Pon, pues, de acuerdo con la presunción de esos
c accidentes por parte del alma, por un lado la esperanza de placeres como agradable y causa de confianza, y por otro la anticipación de pesares como algo temible y doloroso.

PRO. — De hecho ésta es la otra especie del dolor y del placer y, al margen del cuerpo, tiene lugar por la expectación de la propia alma.

---

[76] Sobre las dificultades de interpretación que plantea aquí el término *eîdos*, cf. SAYRE, *ob. cit.*, pág. 181 y sigs., y pág. 301, notas 87 y 90.

[77] Este planteamiento — el placer es la consecuencia del buen funcionamiento de un organismo sano— concuerda con la definición ontológica de la *aretê* en el *Gorgias* y con sus consecuencias éticas que precisa la *República:* el hombre justo, esto es, el que actualiza y preserva en su alma la organización ordenada de sus «elementos», es incomparablemente más feliz que el tirano.

SÓC. — Lo has comprendido bien. En efecto, yo creo al menos esa es mi opinión— que en estas especies de placer y dolor, que son puras[78], según parece, y sin mezcla, d habrá de quedar claro en lo relativo al placer, si todo el género es digno de ser querido, o si debemos atribuir esta cualidad a algún otro de los géneros antes mencionados, y en cambio, el placer y el dolor, como lo caliente y lo frío y todo lo que es semejante, unas veces debe ser querido y otras no, en la idea de que no son bienes y que solamente a veces algunos aceptan la naturaleza de los bienes.

PRO. — Hablas perfectamente; por ello es menester que lo que ahora perseguimos continúe por ese camino.

SÓC. — Entonces veamos esto en primer lugar: si realmente es lo que hemos dicho, que la destrucción es dolor y e la recuperación placer, consideremos a propósito de los seres vivos que ni se están destruyendo ni se están recuperando, cuál debe ser en tal caso el estado de cada uno de ellos, cuando se encuentran así. Presta mucha atención y contesta; ¿no es, acaso, de toda necesidad que todo ser vivo en ese momento no sienta ni poco ni mucho dolor ni placer[79]?

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — ¿Tenemos, entonces, en éste un tercer estado además de aquellos en el que se goza y en el que se sufre?

PRO. — ¿Y bien? 33

SÓC. — Ea pues, procura recordarlo. En efecto, no es para nosotros de escasa importancia con relación al juicio

---

[78] Para HARDING, *loc. cit.*, pág. 48 y sigs., y de acuerdo con HIRZEL, *lýpēs te kaì hēdonḗs* constituyen una interpolación. Por otra parte notemos que aquí se apunta el criterio realmente operante en la clasificación de los placeres.

[79] Para Calicles *(Gorg.* 492c) este estado es el de un cadáver o el de una piedra.

del placer el que lo recordemos o no. Mas si no te importa, detengámonos un poco sobre este estado.

PRO. — Di cómo.

SÓC. — Al que haya escogido la vida de la prudencia sabes que nada le impide vivir de esta manera.

b PRO. —¿Quieres decir la que no incluye gozo ni dolor?

SÓC. — En la comparación de las vidas se dijo que el que escogiera la vida del intelecto y la prudencia no debía gozar ni mucho ni poco.

PRO. — Y tanto que se dijo.

SÓC. — Entonces tal sería el estado de ese hombre; y quizás no sea absurdo el que esa fuera la más divina de todas las vidas.

PRO. — Por lo menos no es verosímil que los dioses gocen, ni lo contrario[80].

SÓC. — En efecto, no lo es; pues sería indecoroso que *c* les aconteciera lo uno o lo otro. Pero eso ya lo volveremos a ver más adelante, si viene al caso, y lo aplicaremos al intelecto con vistas al segundo premio, si es que no podemos aplicárselo con vistas al primero.

PRO. — Llevas muchísima razón.

SÓC. — Precisamente la segunda especie de placeres, que, decíamos, pertenece exclusivamente al alma ha nacido toda ella del recuerdo.

PRO. —¿Cómo?

SÓC. — El recuerdo, según parece, habrá que definir primero qué es y posiblemente aun antes que el recuerdo la sensación, si es que lo relativo a estas cuestiones ha de quedarnos debidamente claro.

d PRO. —¿Cómo dices?

---

[80] La «risa homérica» de los Olímpicos es contraria a la serenidad divina en *Rep.* 388c; igualmente sus lágrimas en *Rep.* 390b y *Leyes* 636c. En *Epin.* 985a el dios, por la perfección de su naturaleza, es ajeno al placer y al dolor, que, en cambio, puede afectar a los *daímones*.

SÓC. — Pon que de los accidentes que en todo momento experimentamos según el cuerpo, unos se agotan en el cuerpo antes de llegar al alma, dejándola insensible, mientras que otros penetran a ambos y provocan una especie de sacudida propia y a la vez común a uno y otra.

PRO. — Sea.

SÓC. — Si decimos que los que no penetran a ambos escapan a nuestra alma y no, en cambio, los que sí los penetran, ¿hablaremos correctamente?

PRO. — ¿Cómo no? e

SÓC. — De ningún modo vayas a suponer que en el «escapar» vengo a aludir en algún sentido al origen del olvido; pues el olvido es éxodo del recuerdo y en la situación mentada ahora todavía no ha nacido. Decir que hay pérdida de lo que no es ni ha sido nunca sería absurdo. ¿O no?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Entonces cambia sólo los nombres.

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — En vez de llamarla «escapar al alma», que es lo que ahora llamas «olvido», a la situación en que queda insensible a las sacudidas del cuerpo llámala «ausencia de sensación».

PRO. — Entiendo. 34

SÓC. — Y al hecho de que el alma y el cuerpo sean afectados juntamente en una misma afección y juntamente sean movidos, si le llamas a ese movimiento «sensación» no hablarías fuera de tono.

PRO. — Dices la pura verdad.

SÓC. — Entonces, ¿comprendemos ya a qué queremos llamar «sensación»?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Al decir que el recuerdo es «conservación de la sensación» uno hablaría, en mi opinión, correctamente.

PRO. —Y tan correctamente.

b SÓC. —Pero, ¿no decimos que la reminiscencia es diferente del recuerdo[81]?

PRO. —Quizás.

SÓC. —¿Y no será en esto?

PRO. —¿En qué?

SÓC. —Cuando el alma, por sí misma y sin el cuerpo, recobre en la mayor medida posible lo que experimentó en otro momento con el cuerpo, entonces decimos que llega a la reminiscencia. ¿O no?

PRO. —Totalmente.

SÓC. —De hecho también cuando ha perdido el recuerdo de una sensación o de un conocimiento y lo vuelve a adquirir de nuevo ella por si misma, también a todo eso lo llamamos reminiscencias, no recuerdos.

PRO. —Bien dices.

SÓC. —La razón por la que se ha dicho todo esto es la siguiente.

PRO. —¿Cuál?

SÓC. —Captar con la mayor precisión posible el placer del alma al margen del cuerpo, y a la vez el deseo; pues gracias a ello parece que ambas cosas quedan manifiestas.

PRO. —Entonces, Sócrates, hablemos ya de lo que sigue.

SÓC. —Va a ser necesario, según parece, examinar muchas cosas al hablar del origen del placer y de todas sus
d formas. En efecto, ahora parece que previamente hay que captar qué es el deseo y de dónde nace.

---

[81] Evidentemente el término *anámnēsis* no tiene que ver aquí con la doctrina del conocimiento de las formas expuesta en el *Menón*, en el *Fedón* y en el gran mito del *Fedro*. Sobre la oposición entre *anámnēsis* y *mnḗmē*, cf. J. P. VERNANT, «Aspectos míticos de la memoria y del tiempo», en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. esp., Barcelona, 1973, pág. 113 y, en especial, n. 88.

PRO. — Examinemos, pues. No perderemos nada con ello.

SÓC. — Sí que perderemos, Protarco, porque al encontrar lo que ahora estamos buscando, perderemos la aporía al respecto.

PRO. — Bien te defiendes; mas procuremos exponer lo que sigue.

SÓC. — Así pues, ¿no decíamos hace un momento que el hambre, la sed y otras muchas cosas por el estilo son deseos?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Entonces, ¿atendiendo a qué idéntico aspecto llamamos con un solo nombre cosas tan diferentes?

PRO. — Por Zeus, Sócrates, quizás no sea fácil decirlo; sin embargo hay que hacerlo.

SÓC. — Volvamos a tomar la cuestión en el mismo punto de antes.

PRO. — ¿Dónde?

SÓC. — ¿Llamamos «tener sed» siempre a lo mismo?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Y eso es estar vacío[82]?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Entonces, ¿la sed es un deseo?

PRO. — Sí, de bebida.

SÓC. — ¿De bebida o de llenarse de bebida? 35

PRO. — Creo que de llenarse.

SÓC. — Entonces, según parece, aquel de nosotros que está vacío desea lo contrario de lo que está experimentando, puesto que cuando está vacío desea llenarse.

PRO. — Clarísimo.

SÓC. — ¿Y el que está vacío por primera vez, de dónde

---

[82] Cf. *Gorg.* 492d-e; también *Carm.* 167c. Por el *Lisis* y sobre todo por el *Banquete* sabemos que el deseo es de un bien del que se carece.

podría por sensación o recuerdo entrar en contacto con la satisfacción, estado que no experimenta ahora ni ha experimentado nunca anteriormente?

PRO. —¿Cómo?

b SÓC. —Sin embargo, decimos, el que desea desea algo.

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. —Lo que desea no es lo que está experimentando. Pues tiene sed, que es un vacío, y desea satisfacción.

PRO. —Sí.

SÓC. —Entonces, algo en el que tiene sed debe tener contacto con la satisfacción.

PRO. —Necesariamente.

SÓC. —Imposible que sea el cuerpo, pues está vacío.

PRO. —Sí.

SÓC. —Queda pues que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria[81], claro está;
c pues, ¿con qué otra cosa iba a tenerlo?

PRO. —Exactamente, con ninguna otra.

SÓC. —¿Comprendemos lo que para nosotros se deduce de estos razonamientos?

PRO. —¿Qué?

SÓC. —Ese razonamiento nos dice que no hay deseo del cuerpo.

PRO. —¿Cómo?

SÓC. —Porque demuestra que el esfuerzo de todo ser vivo apunta en dirección opuesta a lo que está experimentando.

PRO. —Y tanto.

SÓC. —Y el impulso que conduce a lo contrario de lo

---

[81] Por fin se trata de la función de la memoria, que ha sido aplazada en 33c y en 34d. Notemos que la solución al problema del primer deseo no es explicitada. Sobre esto, cf. J. L. CHERLONNEIX, «La 'vérité' du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne», *RMM* 3 (1986), 315, n. 6.

que se está experimentando demuestra que hay recuerdo de esos estados contrarios.

PRO. — Totalmente.

SÓC. — Al demostrar que la memoria es la que conduce d
a lo deseado, el razonamiento ha revelado que todo impulso, deseo, el principio de todo ser vivo, reside en el alma.

PRO. — Perfectamente.

SÓC. — El razonamiento no acepta de ningún modo que nuestro cuerpo tenga sed o hambre o experimente alguna de esas sensaciones.

PRO. — Pura verdad.

SÓC. — Hagamos aún una observación sobre estas mismas cuestiones. Me parece, en efecto, que el razonamiento nos quiere manifestar en las mismas una forma de vida[84].

PRO. — ¿En cuáles y de qué vida hablas?

SÓC. — En el llenarse y estar vacío y en todo lo que e
tiene que ver con la salvación y destrucción de los seres vivos y en el hecho de que cualquiera de nosotros al estar en una u otra de esas circunstancias, sufra dolor o goce según las alternativas.

PRO. — Así es.

SÓC. — ¿Y qué pasa cuando uno se encuentra entre lo uno y lo otro?

PRO. — ¿Cómo entre lo uno y lo otro?

SÓC. — Si uno está sufriendo por el dolor, pero se acuerda de los placeres cuya presencia pondría fin al sufrimiento, pero de los que todavía no está lleno, ¿qué pasa

---

84 Ya en n. 76 hemos aludido a las dificultades de traducción del término *eîdos*. Adoptamos aquí *forma* intentando mantener la ambigüedad de la expresión griega. La siguiente aclaración de Sócrates la deshace llevándonos a ver una característica de la vida animal (cf. n. 48) en la sumisión al proceso de repleción-evacuación.

36 entonces? ¿Decimos o no que está entre esos estados [85]?

PRO. — Digámoslo.

SÓC. — ¿Sufriendo o gozando por entero?

PRO. — No, por Zeus, sino sufriendo un doble dolor, en el cuerpo por su estado actual y en el alma por cierta añoranza de lo que se espera.

SÓC. — ¿Cómo dices, Protarco, eso de la duplicidad del dolor? ¿No hay, acaso, situaciones en las que cualquiera de
b nosotros, aun estando vacío, se mantiene en la esperanza manifiesta de saciarse y otras situaciones en las que, por el contrario, no tiene esperanzas?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — ¿Y no piensas que mientras uno mantiene la esperanza de saciarse, goza con el recuerdo, aunque, a la vez, por estar vacío en ese momento, sienta dolor?

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — En tal caso el humano y los demás animales sufren y gozan a la vez.

PRO. — Así parece.

SÓC. — ¿Y qué pasa cuando estando vacío no tiene esperanzas de alcanzar satisfacción? ¿No es entonces cuando surge la duplicidad del dolor, atendiendo a la cual hace un momento creías que la duplicidad era general?

PRO. — Totalmente cierto, Sócrates.

SÓC. — Utilicemos este análisis de las afecciones en lo siguiente.

PRO. — ¿En qué?

SÓC. — ¿Vamos a decir que esos pesares y placeres son verdaderos o que son falsos, o que unos son verdaderos y otros no [86]?

---

[85] Cf. *Rep.* 583.

[86] Cuestión ya planteada en *Rep.* 585c donde el placer del filósofo es más real porque llena su alma de «cosas» más reales. Como indica

PRO. —¿Cómo podrían ser falsos los placeres o los pesares, Sócrates?

SÓC. —¿Y cómo pueden, Protarco, ser los miedos verdaderos o falsos, o las expectativas verdaderas o no, o las opiniones verdaderas o falsas?

PRO. —Con respecto a las opiniones por lo menos yo *d* podría convenir en ello, pero con respecto a lo demás no.

SÓC. —¿Cómo dices? Corremos el riesgo de despertar con eso un argumento no exento de importancia.

PRO. —Es verdad.

SÓC. —Pero, hijo de tal hombre, hay que examinar si esto es conforme con lo anterior.

PRO. —Sin duda, eso por lo menos.

SÓC. —Hay que omitir, entonces, los demás desarrollos o cualquier otra exposición que se aparte de lo que tiene que ver con nuestro tema.

PRO. —Correcto.

SÓC. —Dime, pues. En efecto, no dejo de sorprenderme *e* una y otra vez ante los problemas, siempre los mismos, que acabamos de adelantar. ¿Cómo dices pues? ¿No hay placeres falsos y otros verdaderos?

PRO. —¿Cómo iban a serlo?

SÓC. —Ni en sueños ni en vela, según dices, ni en los arrebatos de locura ni en otras desviaciones de la razón hay nadie que crea gozar, aunque no goce en absoluto, ni tampoco que crea sentir dolor, aunque no se duela.

PRO. —Todos damos por supuesto que todo eso es así, Sócrates.

GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, págs. 248-9, no se trata de un nuevo criterio en la clasificación de los placeres, que ya ha concluido aunque el placer no haya quedado suficientemente definido. En realidad Sócrates va a intentar contestar a la pregunta que formuló a Filebo en 28a sobre lo que proporciona la «parte de bien» a los placeres.

SÓC. — ¿Con razón? ¿O hay que examinar si eso se dice con razón o sin ella?

PRO. — Hay que examinarlo, diría yo.

37 SÓC. — Definamos con mayor claridad aún lo que decíamos hace un momento sobre el placer y la opinión. ¿Para nosotros es algo el opinar[87]?

PRO. — Sí.

SÓC. — ¿Y el placer?

PRO. — También.

SÓC. — Por cierto, ¿es también algo lo opinado?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Y aquello por lo que lo que es objeto de gozo complace?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Entonces, lo opinado, tanto si se opina rectamente como si no, el hecho de estar realmente opinando, no se elimina en ningún caso.

b PRO. — ¿Cómo iba a eliminarse?

SÓC. — Entonces también lo gozado, tanto si complace rectamente como si no, es evidente que el hecho de estar realmente complaciéndose no se eliminará en ningún caso.

PRO. — Sí, también eso es asi.

SÓC. — De qué modo, pues, nuestra opinión puede ser verdadera o falsa, pero lo del placer solamente verdadero, aunque tanto el opinar como el gozar son ambas acciones igualmente reales.

PRO. — Sí.

SÓC. — ¿Acaso dices que lo que hay que examinar es el hecho de que a la opinión se le agreguen mentira y verdad
c y por ello no sólo sea opinión, sino opinión calificable según una u otra de estas adjunciones?

---

[87] Sobre este análisis de *dóxa* y su relación con el del *Teeteto*, cf. GADAMER, *ob. cit.*, págs. 134-5.

PRO. — Sí.

SÓC. — Y además de eso también debemos ponernos de acuerdo sobre si, aunque hay cosas que podemos calificar, placer y dolor, en cambio, sólo son lo que son y no pueden ser calificados.

PRO. — Claro.

SÓC. — Pero no es nada difícil de ver que también son calificables. En efecto, desde el principio venimos diciendo que unos y otros, tanto los pesares como los placeres, pueden ser grandes y pequeños o violentos.

PRO. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Y si, Protarco, a alguno de ellos le sobreviene d
la maldad, diremos que es una mala opinión o que es un
mal placer?

PRO. — ¿Y bien, Sócrates?

SÓC. — ¿Y si a uno de ellos se agrega la rectitud o lo contrario de la rectitud, ¿no diremos que es recta la opinión que contenga esa rectitud y lo mismo del placer?

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — ¿Y si lo opinado es errado, no habrá de conve- e
nirse que la opinión que yerra no es correcta ni opina
rectamente?

PRO. — ¿Cómo lo iba a ser?

SÓC. — Pues bien, si vemos que, por su parte, un pesar o un placer yerran sobre el objeto por el que el uno se duele y el otro lo contrario, ¿le aplicaremos los calificativos de correcto o bueno o algún otro término positivo?

PRO. — No es posible, al menos en la medida en que el placer haya errado realmente.

SÓC. — De hecho parece que muchas veces el placer no nace en nosotros con una opinión correcta, sino con una mentira.

PRO. — ¿Cómo no? Incluso en esa circunstancia, Sócra- 38

tes, llamamos falsa a la opinión, que al placer en sí, nadie podría llamarlo falso[88].

SÓC. —¡Qué decididamente defiendes ahora la causa del placer, Protarco!

PRO. — De ningún modo, sólo digo lo que oigo.

SÓC. — Pero, compañero, ¿no difiere en nada para nosotros el placer con opinión correcta y ciencia del que con frecuencia nace en cada uno de nosotros con mentira e ignorancia?

b PRO. — Verosímilmente no difiere en poco.

SÓC. — Vayamos, pues, a observar la diferencia que hay entre ellos.

PRO. — Vayamos a donde te parezca.

SÓC. — Por aquí, pues.

PRO. — ¿Por dónde?

SÓC. — Tenemos, decimos, unas veces opinión falsa y otras verdadera.

PRO. — Sí.

SÓC. — Les siguen muchas veces, según decíamos hace un momento, placer y dolor, digo a la opinión verdadera y a la falsa.

PRO. — Conforme.

SÓC. — Entonces, ¿de la memoria y de la sensación no nos vienen en cada caso la opinión y el intentar hacernos una opinión?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — ¿Y no pensamos que necesariamente nuestro comportamiento al respecto es el siguiente?

PRO. — ¿Cuál?

---

[88] CHERLONNEIX, *loc. cit.*, pág. 326 y sigs., ve la razón del fracaso de este primer argumento de Sócrates en la disimetría que hay entre los términos que pretende poner en relación: la opinión se refiere a lo que considera, con lo que puede acertar o fallar el blanco; el placer, en cambio, no anuncia ninguna otra cosa más que a sí mismo.

SÓC. —¿Dirías que al que no ve de lejos muy claramente lo que está mirando, con frecuencia le ocurre el querer discernir lo que ve?

PRO. —Sí que lo diría.

SÓC. —¿Y no se podría hacer entonces la pregunta siguiente?

PRO. —¿Cuál?

SÓC. —«¿Qué será eso que se aparece de pie junto a la roca bajo un árbol?» ¿No te parece que cualquiera podría d
decirse eso al ver que se le aparecen cosas de este tipo?

PRO. —¿Y bien?

SÓC. —¿Y no es verdad que al contestarse tras esto, el tal podría decirse: «eso es un hombre», y acertaría al decirlo?

PRO. —Y tanto.

SÓC. —Y, en cambio, si se despistara podría decirse que lo que ve es una estatua, obra de unos pastores[89].

PRO. —Por supuesto.

SÓC. —Y si hubiera alguien junto a él, desarrollando en e
voz alta lo que se decía a sí mismo, lo articularía para su acompañante y lo que antes llamábamos opinión se habría convertido en discurso[90].

PRO. —¿Y bien?

SÓC. —Pero si está solo cuando se hace a sí mismo esas reflexiones, sigue caminando conservándolas en sí a veces bastante tiempo.

PRO. —Totalmente.

SÓC. —¿Y luego? ¿Piensas lo que yo con respecto a ello?

---

[89] Sobre el alcance del fundamento psicológico en la discriminación de placeres verdaderos y falsos, véase R. BRANDT, «Wahre und falsche Affekte im platonischen *Philebus*», *AGPH* 59 (1977), 1 y sigs.

[90] Cf. «el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma» de *Sof.* 263e.

PRO. —¿El qué?

SÓC. —En mi opinión nuestra alma se parece en tales casos a un libro.

PRO. —¿Cómo?

39 SÓC. —El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, y aquellas reflexiones[91] relativas a ello, me parece que en tales circunstancias vienen a escribir discursos en nuestras almas[92], y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, mas cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad.

b PRO. —Me parece perfecto, y acepto lo que así se ha dicho.

SÓC. —Acepta también que haya al mismo tiempo otro artesano en nuestras almas.

PRO. —¿Cuál?

SÓC. —Un pintor, que después del escribano traza en las almas las imágenes de lo dicho.

PRO. —¿Cómo y cuándo decimos que opera éste?

SÓC. —Cuando uno, tras separar de la visión o de alguna otra sensación lo entonces opinado y dicho, ve de
c algún modo, en sí mismo las imágenes de lo opinado y dicho. ¿O no ocurre esto así en nosotros?

PRO. —Ya lo creo.

SÓC. —Entonces, ¿las imágenes de las opiniones y discursos verdaderos son verdaderas, y las de los falsos falsas?

PRO. —Totalmente.

SÓC. —Si hemos dicho esto correctamente, veamos también esto otro.

PRO. —¿El qué?

---

[91] Aceptamos la interpretación de *pathḗmata* de Diès.

[92] Recordemos los discursos escritos en el alma de *Fedr.* 276a-277a.

SÓC. —Si es necesario que tengamos esta experiencia de lo presente y pasado, pero no de lo porvenir.

PRO. —De todos los tiempos, por igual.

SÓC. —Se dijo anteriormente que los placeres del alma d
sola y sus pesares podían anticipar los que se producen por mediación del cuerpo, de modo que puede ocurrirnos el gozar y sufrir por anticipado acerca de lo que ha de ser en el futuro.

PRO. —Pura verdad.

SÓC. —Entonces, ¿esas letras y esos dibujos que hace poco suponíamos que existen en nosotros, se refieren al e
pasado y al presente, pero no al futuro?

PRO. —Y tanto que se refieren al futuro.

SÓC. —¿Acaso dices «Y tanto» porque todo esto son esperanzas para el porvenir, y porque nosotros, a lo largo de toda nuestra vida, estamos constantemente llenos de esperanzas?

PRO. —Precisamente por eso.

SÓC. —Ea pues, además de lo que llevamos dicho, contesta también a esto.

PRO. —¿A qué?

SÓC. —El hombre justo y piadoso y completamente bueno, ¿no es grato a los dioses?

PRO. —Claro que lo es.

SÓC. —¿Y bien?, el injusto y absolutamente malo, ¿no 40
es lo contrario de ése?

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. —¿Todo humano, según acabamos de decir, está lleno de muchas esperanzas?

PRO. —¿Por qué no?

SÓC. —Lo que llamamos esperanzas, ¿son discursos que están dentro de cada uno de nosotros?

PRO. —Sí.

SÓC. —Y de hecho las representaciones están pintadas:

con frecuencia uno ve que le llega cantidad infinita de oro y tras él muchos placeres; más aún, se ve a sí mismo representado en esta pintura en pleno gozo.

b PRO. —¿Cómo no?

SÓC. —Digamos, pues, que de esos diseños son la mayoría de las veces verdaderos los que se presentan a los buenos, por ser gratos a los dioses, y a los malos todo lo contrario, ¿o no lo diremos[93]?

PRO. —Claro que debe decirse.

SÓC. —Entonces no hay en los malos menos placeres representados, pero son falsos.

PRO. —¿Y bien?

SÓC. —Por regla general los malos gozan con placeres falsos y los hombres buenos con verdaderos[94].

PRO. —Lo que dices es de toda necesidad.

SÓC. —Hay pues, de acuerdo con las presentes conclusiones, placeres falsos en las almas de los hombres, que imitan caricaturizándolos a los verdaderos, e igualmente dolores.

PRO. —Los hay.

SÓC. —Ahora bien, el opinar era siempre totalmente real para el que opina, aunque a veces se refiera a cosas que no son ni han sido ni han de ser.

PRO. —Totalmente.

d SÓC. —Y eso era, creo, lo que constituía la opinión falsa y el opinar en falso. ¿O qué?

---

[93] Para la explicación de la conducta humana por elementos irracionales en Platón, véase E. R. DODDS, *Los Griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1960, cap. VII.

[94] Si prescindimos de la intervención divina, podemos decir que son falsos los placeres de los hombres malos porque, conforme a la doctrina de la *República*, suponen el predominio de los elementos del alma que deben ser sometidos. Los placeres verdaderos del hombre bueno han sido aludidos por Sócrates en 12d (goza el moderado en su propia templanza, etc.). Los volveremos a encontrar en los placeres puros de 51a.

PRO. — Sí.

SÓC. — Y bien, ¿no habrá que dar como contrapartida a los placeres y a los dolores un estado correspondiente en su relación con las cosas?

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — Que el gozar sea siempre totalmente real para el que goza, como fuere y con lo que fuere, aunque a veces se refiera a lo que no es ni ha sido, y muchas veces, muchísimas veces incluso, a lo que nunca ha de ser.

PRO. — También eso es necesariamente así, Sócrates.

SÓC. — Entonces el mismo razonamiento podría aplicarse a los temores y arrebatos y a todo lo que es por el estilo, a saber que todo ello es también a veces falso.

PRO. — Totalmente.

SÓC. — ¿Y bien? ¿Podemos decir que las opiniones malas, aunque sean reales, son otra cosa sino falsas?

PRO. — No son otra cosa.

SÓC. — Tampoco, creo yo, consideramos que los placeres sean malos de otro modo que por el hecho de ser falsos[95].

PRO. — Justo al contrario lo dices, Sócrates. Práctica- 41
mente nadie pondría en la falsedad la maldad de dolores y placeres, sino en el hecho de coincidir con algún otro vicio de gran importancia[96].

SÓC. — Dentro de un momento hablaremos de los placeres malos y del vicio por el que son tales, si nos sigue pareciendo oportuno; pero, por algún otro procedimiento, hay que hablar de los muchos falsos que hay y se dan fre- b

[95] GADAMER, *ob. cit.*, pág. 139, ve en esto la consecuencia de la convicción socrática «Virtud es conocimiento».

[96] Termina aquí el segundo argumento sobre la verdad o falsedad de los placeres, que fracasa por intentar atribuir a la sensación de placer la posibilidad de error o acierto que tiene la opinión que provoca esa sensación de placer. Cf. CHERLONNEIX, *loc. cit.*, pág. 329.

cuentemente en nosotros. Pues seguramente habremos de utilizarlos en los juicios.

PRO. —¿Cómo no?, si es que los hay.

SÓC. —En mi opinión al menos, Protarco, sí que los hay. Pero hasta tanto esta creencia quede establecida entre nosotros, es imposible que se quede sin refutar.

PRO. —Bien.

SÓC. —Como atletas abracemos este razonamiento.

PRO. —Adelante.

SÓC. —Pues dijimos hace un ratito, si recordamos, que, cuando los llamados deseos están en nosotros, entonces el cuerpo está alejado y apartado por sus afecciones del alma.

PRO. —Lo recordamos; eso se dijo.

SÓC. —¿Entonces el alma era lo que deseaba los estados contrarios a los del cuerpo, y el cuerpo lo que proporcionaba sufrimiento o algún placer por causa de alguna afección?

PRO. —Así era.

SÓC. —Piensa en lo que pasa en esas circunstancias.

PRO. —Dime.

d SÓC. —Pues bien resulta que, cuando tal es el caso, se dan simultáneamente dolores y placeres y, aunque son opuestos entre sí, ambas percepciones se dan a la vez, como también quedó claro hace un momento.

PRO. —Así parece.

SÓC. —¿Entonces también esto ha quedado dicho y acordado entre nosotros anteriormente?

PRO. —¿El qué?

SÓC. —Que ambos, dolor y placer, aceptan lo más y lo menos, y, por ello, forman parte de los ilimitados.

PRO. —Ha quedado dicho. ¿Y luego?

SÓC. —¿Qué procedimiento hay para juzgar esto correctamente?

PRO. —¿Cómo y dónde?

SÓC. — Si nuestro propósito, al juzgar tales cosas, consiste en distinguir en cada caso cuál de ellos es mayor y cuál menor, cuál más intenso y cuál más violento, en su mutua relación, dolor con respecto a placer, dolor con respecto a dolor y placer con respecto a placer[97].

PRO. — Así son esas cosas y esa es la intención de nuestro juicio.

SÓC. — ¿Y bien? En la visión, el hecho de ver los tamaños de lejos o de cerca oculta la verdad y hace opinar en falso, ¿no se da acaso esto mismo en dolores y placeres? 42

PRO. — Mucho más, Sócrates.

SÓC. — Lo de ahora ha resultado contrario a lo de hace un momento.

PRO. — ¿Qué dices?

SÓC. — Entonces las opiniones, según fueran falsas o verdaderas contagiaban a los dolores y los placeres su propia característica.

PRO. — Es toda la verdad. b

SÓC. — Ahora, por el contrario, ellos mismos cambian por el hecho de ser contemplados de lejos o de cerca, y también al ser cotejados entre sí y unos placeres parecen mayores y más intensos que el dolor, y los dolores, a su vez, comparados con los placeres, parecen lo contrario de aquéllos.

PRO. — En tales circunstancias es necesario que se den esas cosas.

SÓC. — Entonces, en la medida en que parecen unos y otros mayores o menores de lo que son, si se les quita eso que parece pero no es, no vas a decir que la apariencia es c
correcta, ni tampoco te atreverás nunca a decir que la parte excedente de placer o dolor es correcta y verdadera[98].

[97] Este era el cometido de la *metrêtikè téchnē* en el *Protágoras*.

[98] La falsedad del placer consiste ahora en ser causa de la falsa opinión al respecto.

PRO. — Efectivamente, no.

SÓC. — A continuación veremos si por este medio encontramos en los seres vivos placeres y dolores, tanto aparentes como reales, aún más falsos que éstos.

PRO. —¿Cuáles y cómo dices?

SÓC. — Se ha dicho muchas veces que, al destruirse la naturaleza de cada uno por combinaciones y disoluciones,
d repleciones y evacuaciones o también aumentos y disminuciones, resulta que se producen penas, dolores, sufrimientos y todo lo que tiene esa clase de nombres.

PRO. — Sí, eso se ha dicho muchas veces.

SÓC. — Mas cuando se restablece la naturaleza propia de cada cual, aceptamos nosotros ese restablecimiento como placer.

PRO. — Correcto.

SÓC. —¿Y qué pasa cuando no ocurre nada de eso en nuestro cuerpo?

PRO. —¿Cuándo podría ocurrir eso, Sócrates?

SÓC. — La pregunta que haces ahora, Protarco, no tiene nada que ver con nuestro tema.

PRO. —¿Por qué?

SÓC. — Porque no impides que yo te vuelva a hacer de nuevo mi pregunta.

PRO. —¿Cuál?

SÓC. — Diré, si no ocurriera tal cosa, Protarco, ¿qué consecuencia es necesario que derive para nosotros?

PRO. —¿Dices cuando el cuerpo no es movido ni en uno ni en otro sentido?

SÓC. — Eso.

PRO. — Esto está claro, Sócrates; en tal caso no podría haber ni placer ni dolor.

43 SÓC. — Has contestado perfectamente. Pero, creo, dices
esto en la idea de que es necesario que siempre nos suceda

una u otra de estas cosas, según dicen los sabios; pues constantemente todo fluye y refluye[99].

PRO. — Eso dicen, en efecto, y me parece que no hablan en vano.

SÓC. —¿Cómo iban a hacerlo, puesto que ellos mismos no son vanos? Por eso quiero ceder ante el argumento que se me ocurre: por aquí pienso escapar y tú, escapa conmigo.

PRO. — Dime por dónde.

SÓC. —Sea, pues, esto así, les diremos. Mas tú con- b
testa: ¿Acaso todo ser animado que experimenta algo se da cuenta siempre de lo que experimenta, y no dejamos de darnos cuenta de que crecemos ni de que experimentamos otros cambios por el estilo, o es completamente al contrario?

PRO. — Completamente al contrario; pues prácticamente todas esas cosas nos pasan desapercibidas.

SÓC. — Entonces no ha quedado bien dicho lo que hemos afirmado hace un momento que son los cambios en uno u otro sentido los que provocan dolores y placeres.

PRO. —¿Y bien?

SÓC. — De este modo la expresión será mejor y menos c
expuesta a ataques.

PRO. —¿Cómo?

SÓC. —Que los grandes cambios provocan en nosotros dolores y placeres, pero que los moderados y los pequeños no producen en absoluto ninguna de esas dos cosas.

PRO. — Así es más correcto que de aquel otro modo, Sócrates.

SÓC. —Si esto es así, de nuevo llegaría la vida aludida hace un momento.

PRO. —¿Cuál?

---

[99] Evidente alusión a Heráclito.

SÓC. —La que decíamos que carece de dolores y no tiene alegrías.

PRO. —Dices toda la verdad.

SÓC. —A partir de esto pongamos que tenemos tres géneros de vida, una placentera, otra dolorosa y una que
d no es ni lo uno ni lo otro. ¿O cómo hablarías tú de ellas?

PRO. —No de modo distinto: hay tres géneros de vida.

SÓC. —¿Entonces el hecho de no sentir dolor no sería lo mismo que gozar?

PRO. —¿Cómo iba a serlo?

SÓC. —Entonces cuando oigas que la más placentera de todas consiste en pasar la vida entera sin dolor, ¿qué entiendes que quiere decir el que tal afirma?

PRO. —A mí al menos me parece que ese llama placentero al hecho de no sentir dolor[100].

SÓC. —Pon que tenemos tres objetos, los que quieras, o, por usar nombres de mérito, uno es oro, otro plata y el tercero ninguno de ellos.

PRO. —De acuerdo.

SÓC. —¿Es posible que el que no es ni lo uno ni lo otro se nos convierta en uno de ellos, en oro o en plata?

PRO. —¿Cómo iba a serlo?

SÓC. —Entonces la vida media no puede ser correctamente juzgada o calificada de agradable o dolorosa y si alguien la juzgara o clarificara así, no lo haría conforme a razón correcta.

PRO. —¿Cómo iba a serlo?

44 SÓC. —Sin embargo, compañero, nos damos cuenta de que hay quienes dicen y piensan eso.

PRO. —Y tanto.

SÓC. —¿Entonces creen que están gozando cuando no sienten dolor?

---

[100] Distinción anticipada en *Rep.* 583b y sigs.

PRO. — Por lo menos eso dicen.

SÓC. — Entonces es que creen que en ese momento están gozando; pues no lo dirían si no fuera así.

PRO. — Eso parece.

SÓC. — Opinan en falso con respecto al gozar si es que la naturaleza del hecho de no sentir dolor y la del hecho de gozar son distintas.

PRO. — Y ciertamente lo son.

SÓC. — ¿Entonces concluimos que hay en nosotros tres
estados, como decíamos antes, o solamente dos, el dolor,
que para los hombres es el mal, y la liberación de los dolo- *b*
res, que, siendo propiamente el bien, es llamada placer?

PRO. — ¿Por qué nos planteamos ahora esa cuestión, Sócrates? No lo entiendo.

SÓC. — Es que no conoces a los verdaderos enemigos de Filebo, Protarco.

PRO. — Dime quiénes son.

SÓC. — Gentes muy expertas en hablar de la naturaleza, que aseguran que los placeres no existen en absoluto.

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — Son remisiones de dolores todo eso que los de *c*
Filebo llaman ahora placeres.

PRO. — ¿Nos aconsejas hacerles caso, Sócrates, o qué?

SÓC. — No, sino utilizarlos como a unos adivinos que
no vaticinan por arte, sino por una dificultad de su no
innoble naturaleza, que odian la excesiva fuerza del placer
y estiman que no es nada sano, de modo que en su propio
atractivo ven un encantamiento, no un placer[101]. Así pues *d*
podrías utilizarlos en este sentido, observando también sus
demás muestras de fastidio; y después de eso sabrás qué
placeres me parecen verdaderos para que, una vez que
hayamos examinado su poder desde ambos puntos de
vista, lo sometamos a juicio.

---

[101] Cf. *Rep.* 584a9.

PRO. — Bien dices.

SÓC. — Sigámoslos como aliados, sobre la huella de su
dificultad. Creo, en efecto, que dicen algo así: empezando
desde atrás, como si quisiéramos ver la naturaleza de
e alguna forma, de la dureza, por ejemplo, ¿acaso la capta-
ríamos mejor atendiendo a las cosas más duras o a las que
lo son en grado mínimo? Es menester, Protarco, que, como
si fuera a mí, contestes a esos hombres difíciles.

PRO. — Perfectamente. Les digo, pues, que hay que mirar hacia las primeras en grado.

SÓC. — Entonces si quisiéramos ver qué naturaleza tiene
el género del placer, no hay que atender a los placeres
45 mínimos, sino a los llamados extremos y más violentos.

PRO. — Todo el mundo estaría ahora de acuerdo contigo en eso.

SÓC. — Y, como hemos dicho muchas veces, ¿no son los placeres del cuerpo los más inmediatos y mayores?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Y son y llegan a ser mayores en los que están
afligidos por enfermedades o en los que gozan de buena
salud? ¡Cuidado!, no vayamos a despistarnos por contestar
b apresuradamente. Pues quizás diríamos, «en los sanos».

PRO. — Es verosímil.

SÓC. — ¿Y bien? ¿No son los más intensos aquellos placeres a los que preceden los deseos más intensos?

PRO. — Eso es verdad.

SÓC. — ¿Y no son los que tienen fiebre o están afectados por enfermedades semejantes los que tienen más sed y frío y todas las demás afecciones que se sufren físicamente, no son éstos que se encuentran en estado de mayor carencia los que sienten los placeres más intensos al saciarse? ¿O vamos a decir que esto no es verdad?

PRO. — Lo que has dicho parece plenamente cierto.

SÓC. — ¿Y bien? ¿Podría parecer que hablamos correc-

lamente al decir que si alguien quiere ver los placeres más intensos debe ir a verlos, no a la salud, sino a la enfermedad? Mira, no te vayas a figurar que te pregunto si gozan más los que están muy enfermos que los sanos, antes bien, piensa que busco la magnitud del placer y dónde se da generalmente la mayor intensidad al respecto. Pues, deci-
mos, hay que captar qué naturaleza tiene y cuál le atribu- d
yen los que dicen que no existe en absoluto.

PRO. —Sigo bastante bien tu razonamiento.

SÓC. —Por eso, Protarco, pronto lo vas a conducir. Contesta, pues: ¿Ves mayores placeres —no digo más numerosos, sino que excedan por intensidad y grado— en la desmesura o en la vida moderada? Piénsalo y habla.

PRO. —He comprendido lo que dices y veo que difieren mucho. En efecto a los moderados siempre los va frenando también la máxima tradicional que exhorta al «Nada
en exceso», a la que obedecen; en cambio, a los insensatos e
y desmedidos el violento placer que los domina hasta la locura les hace dar gritos de posesos.

SÓC. —Bien. Si esto es así, es evidente que los mayores placeres y los mayores dolores nacen en cierta perversión del alma y del cuerpo, no en su perfección[102].

PRO. —Totalmente.

SÓC. —Hay, pues, que escoger algunos de ellos y examinar qué cualidad tienen que nos autorice a decir que son muy grandes.

PRO. —Necesariamente. 46

SÓC. —Mira, pues, qué cualidad tienen los placeres en determinadas enfermedades.

PRO. —¿En cuáles?

---

102 En e2 *hybristḗs* se utiliza con el sentido de *akolastós*. Recordemos, por otra parte, que en *Gorg.* 507a la *euexía* del alma consiste en *sōphrosýnē*.

SÓC. — Los de las enfermedades repugnantes, que los hombres difíciles a los que seguimos odian radicalmente.

PRO. — ¿Cuáles?

SÓC. — Por ejemplo, los procedimientos de aliviar la sarna rascándose[103] y todos los semejantes que no necesitan de otros remedios; en efecto, ¿qué diremos, por los dioses, que experimentamos entonces, placer o dolor?

PRO. — Esa mezcla parece ser mala, Sócrates.

b SÓC. — No he sacado a relucir esta cuestión por causa de Filebo; pero sin esos placeres, Protarco, y sus consecuencias, si no los viésemos, no podríamos prácticamente nunca discriminar lo que ahora estamos investigando.

PRO. — Entonces hay que ir a los de su clase.

SÓC. — ¿Quieres decir a los que participan en la mezcla?

PRO. — Exactamente.

SÓC. — Pues bien, hay mezclas relativas al cuerpo que se dan exclusivamente en los cuerpos, y las hay del alma sola,
c que se dan en el alma; y también vamos a encontrarlas dándose en el alma y en el cuerpo, dolores mezclados con placeres, llamados en conjunto unas veces placeres y otras dolores.

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — Cuando en el restablecimiento o la destrucción uno experimenta afecciones opuestas, cuando tiene frío y va entrando en calor o cuando tiene calor y se refresca, buscando, creo, conservar uno de estos estados y liberarse del otro, esta mezcla, como suele decirse, de dulzura y
d amargura, presente con la dificultad de liberarse, produce irritación y, finalmente, una excitación feroz[104].

PRO. — Bien cierto es lo que dices ahora.

---

[103] El caso de la sarna ha sido utilizado ya ante Calicles en *Gorg.* 494c.

[104] En *Gorg.* 495c y sigs., Sócrates utiliza la copresencia de placer y dolor para demostrar que no pueden ser identificados con el bien y el mal.

SÓC. —¿Entonces tales mezclas son unas de dolores y placeres equivalentes, y otras los comportan a unos o a otros en mayor medida?

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. — Di que éstas son las mezclas que se producen cuando los dolores superan a los placeres —a este grupo pertenecen los de la sarna que mencionábamos hace un momento y los de las cosquillas—; cuando el hervor y la inflamación están dentro, y uno no los alcanza con frotarse ni rascarse, y sólo disuelve lo superficial, unas veces apli- e
cándoles el fuego y su contrario[105], alternándolos sin resultado, provocan a veces infinitos placeres; otras veces, al contrario, es a lo interior en vez de a las partes externas a las que se les proporcionan dolores mezclados con placeres, según donde aflija el mal, con el disolver por fuerza lo que estaba coagulado o coagulando lo que estaba disuelto, provocando dolores a la vez que placeres.

PRO. — Pura verdad. 47

SÓC. — Por el contrario, cuando el placer prevalece en estas mezclas, la parte de dolor que en ella es inferior produce cosquilleo y hace que se irrite ligeramente, mientras que la parte del placer, que es dominante, lo tensa y a veces lo hace saltar, e infundiéndole toda clase de colores, de gestos, de jadeos, provoca una excitación total y le hace dar gritos de locura.

PRO. — Y tanto. b

SÓC. — Y, compañero, le hace decir a él mismo, y también otros lo dicen de él, que se muere del gozo de esos placeres. Por todos los medios los persigue constantemente, tanto más cuanto más intemperante e insensato sea, los llama supremos y considera el más feliz al que viva constantemente y en la mayor medida posible en ellos.

---

105 Fórmula frecuente en los tratados hipocráticos.

PRO. — Has descrito, Sócrates, en todos sus pormenores, lo que cuadra a la opinión de la mayoría de los hombres.

SÓC. — Al menos, Protarco, en lo que se refiere a los placeres mezclados de lo externo y lo interno en las afecciones comunes exclusivamente corporales; pero aquellos estados en los que el alma aporta lo contrario al cuerpo, a la vez dolor frente a placer y placer frente a dolor, de modo que ambos contribuyan a constituir una sola mezcla, esos los explicamos antes diciendo que, cuando se está vacío se desea satisfacción y que se goza con la esperanza a la par que se siente dolor por la carencia; entonces no dimos tes-
d timonio de ello, pero ahora decimos que en todos esos casos, que son muchísimos, en los que el alma se opone al cuerpo, coincide que tiene lugar una mezcla única de dolor y placer.

PRO. — Parece que llevas toda la razón.

SÓC. — Todavía nos queda un tipo de mezcla de dolor y placer.

PRO. — ¿Cuál? Dilo.

SÓC. — La mezcla que, decimos, con frecuencia adopta el alma sola en sí misma.

PRO. — ¿Y cómo decimos eso?

SÓC. — Ira, miedo, añoranza y duelo, amor, celos y envidia, y todo lo semejante, ¿no los tienes como pesares del alma sola[106]?

PRO. — Por lo menos yo, sí.

SÓC. — ¿No los vamos a encontrar, entonces, llenos de placeres infinitos? ¿O debemos recordar lo de ...que impulsa a irritarse incluso al muy prudente y que mucho

[106] Todos estos «pesares del alma sola» tienen como rasgo común su carácter no racional.

más dulce que la miel destilada...»[107], así como los placeres 48
que están mezclados en los duelos y añoranzas?

PRO. — No sigas, pues así y no de otro modo suelen ocurrir las cosas.

SÓC. — ¿Recuerdas también los espectáculos trágicos[108], en los que los espectadores lloran a la par que gozan?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — Y el estado de nuestras almas en las comedias, ¿no sabes que también en ellas hay una mezcla de dolor y placer?

PRO. — No acabo de entender.

SÓC. — Es que no es nada fácil, Protarco, captar allí el b
tipo de afección que se produce.

PRO. — Por lo menos a mí no me parece fácil.

SÓC. — Considerémoslo, pues, con tanto mayor interés cuanto más oscuro es, para que podamos también en los demás casos entender más fácilmente la mezcla de dolor y placer.

PRO. — Tú dirás.

SÓC. — El recién citado nombre de la envidia, ¿lo tienes por un dolor del alma, o cómo?

PRO. — Así.

SÓC. — Pero el envidioso se va a revelar gozando con las desgracias ajenas.

PRO. — Y mucho.

SÓC. — Ciertamente es un mal la ignorancia, y también lo que llamamos estado de estupidez.

PRO. — ¿Y qué?

---

[107] *Il.* 17 107-111.

[108] Platón se ocupa del teatro en *Rep.* 605a-606d, y en *Leyes* 816d-817e. Ya antes, en la última página del *Banquete* se había ocupado de la relación entre comedia y tragedia. Sobre este pasaje véase F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «El *Banquete* platónico y la teoría del teatro», *Emérita* 37 (1969), 1 y sigs.

SÓC. — Mira pues a partir de ellas cuál es la naturaleza de lo ridículo.

PRO. — Basta con que lo digas.

SÓC. — Básicamente es un vicio, llamado con el nombre de una determinada disposición; en el conjunto del vicio es el accidente opuesto al precepto recogido por la inscripción de Delfos.

PRO. — ¿Aludes al «Conócete a ti mismo», Sócrates[109]?

d SÓC. — Sí. Claro está que lo contrario sería que la inscripción recomendara no conocerse en absoluto.

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — Intenta, Protarco, dividir esto último en tres.

PRO. — ¿Por dónde dices? Me temo que no voy a ser capaz.

SÓC. — ¿Quieres decir que tengo que dividirlo yo?

PRO. — Lo quiero decir y, además de decirlo, te lo pido.

SÓC. — ¿No es necesario que los que se desconocen a sí mismos sufran esta afección con relación a uno de estos tres aspectos?

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — En primer lugar con respecto al dinero, cuando uno cree que es más rico que lo que corresponde a su hacienda.

PRO. — Muchos son los que padecen esa afección.

SÓC. — Más numerosos son aún quienes se creen más altos y guapos —y también que sobresalen en las demás cualidades físicas— de lo que son de verdad.

PRO. — Ciertamente.

SÓC. — Pero muchísimos más son, creo yo, los que yerran con respecto al tercer punto, la ignorancia relativa a las cualidades espirituales, creyendo que son sobresalientes en virtud, aunque no lo son.

---

[109] Esta máxima ya ha sido estudiada en *Carm.* 165a y sigs.

PRO. — Muchísimos más.

SÓC. — Y de entre las virtudes, ¿no es acerca de la sabi- 49
duría donde la mayoría, pretendiendo poseerla por completo, está llena de rivalidades y de una falsa apariencia de sabiduría?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — Cualquiera podría, por tanto, acertar al decir que esta afección en cualquiera de sus manifestaciones es un mal.

PRO. — Sin duda.

SÓC. — Pues aún tenemos, Protarco, que dividirla en dos, si hemos de ver una extraña mezcla de placer y dolor al considerar la envidia que conlleva la burla.

PRO. — ¿Cómo, dices, la partimos en dos?

SÓC. — A todos los que insensatamente tienen de sí b
mismos una opinión falsa, como al resto de los humanos, por absoluta necesidad, los siguen, a unos la fuerza y el poder, a los otros, pienso yo, lo contrario.

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — Divide, pues, conforme a esto: de entre ellos a todos los que, teniendo tal opinión de sí mismos, son débiles e incapaces de tomar venganza cuando son objeto de burla, llamándolos ridículos dirás la verdad; en cuanto a
los que son capaces de vengarse, llamándolos terribles, vio- c
lentos y odiosos, te harás de ellos la idea más acertada. En efecto, la ignorancia de los fuertes es odiosa e infame —pues es perjudicial incluso para los próximos, ella y todas las imágenes que de ella hay—, la débil, en cambio, alcanza para nosotros la categoría y naturaleza de lo ridículo[110].

PRO. — Llevas toda la razón. Pero todavía no me queda clara en esto la mezcla de placeres y dolores.

110 Cf. *Leyes* 863a-c.

SÓC. — Pues bien, toma en primer lugar el poder de la envidia.

PRO. — Basta con que lo digas.

d SÓC. — ¿Hay un dolor y un placer injustos?

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — Entonces, ¿alegrarse de las desgracias de los enemigos no es ni injusto ni testimonio de envidia[111]?

PRO. — ¿Cómo lo iba a ser?

SÓC. — Pero al ver la situación de los amigos, el hecho de no dolerse ante sus desgracias, sino alegrarse, ¿no es eso acaso injusto?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿No hemos dicho que la ignorancia es, para todos, un mal?

PRO. — Exactamente.

SÓC. — Así pues, la falsa opinión de nuestros amigos sobre su sabiduría y mérito y todo lo que acabamos de
e exponer, al decir que se realiza en tres tipos y que son ridículos los que son débiles y odiosos los fuertes, ¿diremos o no lo que yo afirmaba hace un momento, esto es, que el estado ese de nuestros amigos, cuando es inofensivo para los demás, es ridículo?

PRO. — Por completo.

SÓC. — ¿Y no estamos de acuerdo en que es un mal puesto que es ignorancia?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — ¿Y gozamos o nos dolemos cuando nos reímos de ella?

50 PRO. — Está claro que gozamos.

SÓC. — Pero, ¿no acabamos de decir que es envidia la que provoca placer por las desgracias de los amigos?

---

[111] Concesión a la moral popular, opuesta a las exigencias de *Rep.* 333d-e.

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — Entonces, dice el argumento que, al reírnos de las actitudes ridículas de nuestros amigos, al mezclar placer con envidia, estamos mezclando el placer con dolor; pues desde hace tiempo hemos convenido que la envidia es dolor del alma, y la risa placer, y ambas se dan a la vez, simultáneamente.

PRO. — Es verdad.

SÓC. — El razonamiento nos indica, pues, que en los b duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones[112].

PRO. — Es imposible no reconocer eso, Sócrates, por muy ardientemente que desee uno la victoria de la tesis contraria.

SÓC. — Hemos propuesto anteriormente la ira, la añoranza, el duelo, el miedo, el amor y la envidia y todos los sentimientos por el estilo, en los cuales, decíamos que c habríamos de encontrar la mezcla ahora tantas veces citada, ¿o qué?

PRO. — Sí.

SÓC. — ¿Comprendemos, entonces, que todas estas explicaciones se aplican al duelo, a la envidia y a la ira?

PRO. — ¿Cómo no lo íbamos a comprender?

SÓC. — ¿Quedan todavía muchos?

PRO. — Y tanto.

SÓC. — ¿Por qué crees que te he mostrado la mezcla en la comedia? ¿No es acaso para que confíes en que la mezcla

---

[112] La indisociable mezcla de placer y dolor en «la tragedia y comedia» de nuestras vidas era expresada en el mito hesiódico de las razas como confusión de los males y los bienes por obra de la insana curiosidad de Pandora. En esta primera mujer ve VERNANT, *ob. cit.*, págs. 41-2, el símbolo de esta vida mezclada.

es fácil de señalar en los miedos y amores y en los demás
d sentimientos, y para que, habiendo tomado esto a propia cuenta, me eximas de tener que ir a lo demás y de alargar las explicaciones, sino que simplemente te conformes con esto, a saber, que el cuerpo sin el alma y el alma sin el cuerpo y ambos juntos están llenos en sus afecciones de placer mezclado con dolores? Por lo tanto, di ahora si me eximes o si me vas a tener aquí hasta media noche. Tras añadir unas cosillas espero conseguir que me liberes; y es que estoy dispuesto a darte cuenta de todo esto mañana,
e pero ahora quiero llevar lo que queda al juicio que Filebo ha impuesto.

PRO. — Bien dices, Sócrates. Explícanos lo que queda a tu gusto.

SÓC. — Conforme a su naturaleza, pues, después de los placeres mezclados, es en cierto modo necesario que vayamos, a su vez, a los que no tienen mezcla.

51 PRO. — Hablas perfectamente.

SÓC. — Pasando, pues, a éstos, intentaré que queden claros para nosotros. En efecto, a los que dicen que todos los placeres son remisión de dolores, no los sigo, ni mucho menos, sino que, como decía, los utilizo como testigos de que algunos placeres parecen tales, aunque no lo son en absoluto, y de que algunos otros, que nos parecen importantes y numerosos, están íntimamente mezclados con dolores o con pausas de los mayores sufrimientos, en una situación, física o anímica, sin salida.

b PRO. — Pero, Sócrates, ¿cuáles podría uno considerar verdaderos para acertar?

SÓC. — Los relativos a los colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables.

PRO. — ¿Cómo entendemos eso, Sócrates?

SÓC. — Al pronto lo que digo no es plenamente evidente, pero hay que intentar aclararlo. En efecto, con la c
belleza de las figuras no intento aludir a lo que entendería la masa, como la belleza de los seres vivos o la de las pinturas, sino que, dice el argumento, aludo a líneas rectas o circulares y a las superficies o sólidos procedentes de ellas por medio de tornos, de reglas y escuadras, si me vas entendiendo. Pues afirmo que esas cosas no son bellas relativamente, como otras, sino que son siempre bellas por sí mismas y producen placeres propios que no tienen nada que d
ver con el de rascarse. Y los colores del mismo tipo. ¿Lo entendemos así, o qué?

PRO. — Lo procuro, Sócrates. Procura tú exponerlo más claramente todavía.

SÓC. — Quiero decir que los timbres de las voces que son suaves y claros y emiten un canto puro no son bellos con relación a otra cosa, sino ellos por sí mismos y que les siguen placeres emparentados por naturaleza.

PRO. — En efecto, así es.

SÓC. — El género de los placeres relativos a los olores e
es menos divino; pero el hecho de que no se mezclen en ellos dolores necesarios, y eso, como y donde quiera que los encontremos, supongo yo que constituye un género totalmente aparte de aquéllos; si lo entiendes, son dos los tipos de placeres de los que hablamos.

PRO. — Entiendo.

SÓC. — Pues bien, agreguemos a ésos los placeres rela- 52
tivos a los conocimientos, a no ser que nos parezca que incluyen hambres de saber o que se den desde el principio dolores por causa del hambre de conocimientos.

PRO. — Soy de tu misma opinión.

SÓC. — ¿Y bien?, si a los que se han llenado de conoci-

mientos les sobrevienen más tarde pérdidas por causa del olvido, ¿ves en esos placeres algunos dolores?

PRO. — Ninguno por naturaleza, sino al reflexionar so-
b bre el acontecimiento, cuando uno, al sentirse privado, se duela de su carencia.

SÓC. — Pero, mi afortunado amigo, ahora estamos exponiendo solamente los acontecimientos naturales, al margen de la reflexión.

PRO. — Entonces estás en lo cierto al decir que en los conocimientos el olvido nos afecta una y otra vez sin dolor.

SÓC. — Por lo tanto hay que decir que esos placeres de los conocimientos no implican mezcla con dolores y que de ningún modo corresponden a la mayoría de los hombres, sino a un número exiguo [113].

PRO. — ¿Cómo no iba a haber que decirlo?

SÓC. — Entonces cuando ya hemos discriminado convenientemente los placeres puros y los que con motivo podrían ser llamados impuros, tengamos en cuenta que a los placeres violentos hay que sumar la desmesura y, por el contrario, a los que no lo son, la mesura; y demos por sentado que los que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, esos pertenecen al género aquél de lo ilimitado que lleva lo más y lo menos por el cuerpo y el
d alma, y que los que no los admiten pertenecen al género de lo mesurado.

PRO. — Hablas perfectamente, Sócrates.

[113] Son pocos los que encuentran su auténtica «mitad» —y con ella su auténtica felicidad, dice Aristófanes en su elogio a Eros en el *Banquete*—. Contadísimos los que la alcanzan coronando la escala de Diotima. Pocos eran en el mito del *Gorgias* los destinados a las islas de los Bienaventurados. Pocos son en la *República* los que acceden a la pura felicidad de los filósofos. La auténtica felicidad es en Platón un bien escaso y difícil de alcanzar.

SÓC. — Pues bien, además de lo anterior, aún hay que observar con relación a ello esto otro.

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — ¿Qué hay que decir que apunta a la verdad, lo puro y sin mezcla, o lo intenso, numeroso, grande y arrogante[114]?

PRO. — ¿Qué pretendes con tu pregunta, Sócrates?

SÓC. — El que no dejemos por refutar ningún aspecto del placer y de la ciencia, por si en cada uno de ellos una e
parte es pura y otra no, para que uno y otra, yendo puros a la mezcla nos permitan, a mí, a ti y a todos, emitir juicio más fácilmente.

PRO. — Perfectamente.

SÓC. — Ea pues, discurramos sobre todas las cosas de las que decimos que son géneros puros. Escojamos primero una de ellas para nuestro examen.

PRO. — ¿Cuál escogemos? 53

SÓC. — En primer lugar, si quieres, veamos el género de lo blanco.

PRO. — Perfectamente.

SÓC. — ¿Cómo sería y qué tendríamos por pureza de lo blanco?, ¿lo mayor y más numeroso o lo menos mezclado, sin la menor partícula de otro color[115]?

PRO. — Está claro que lo que tenga la menor mezcla posible.

SÓC. — Bien. ¿No daremos por sentado entonces que ésta es la más auténtica, Protarco, y a la vez la más hermosa de todas las blancuras, y no la más abundante ni la b
mayor?

---

[114] Para la relación belleza-pureza, cf. 30b; en cuanto a la suficiencia, lo hemos encontrado, como nota del bien, en 20d.

[115] Para la relación belleza-pureza en cuanto a los colores, véase la descripción de la tierra «de arriba» en el mito del *Fedón*, especialmente 110b-d.

PRO. — Exactamente.

SÓC. — Si decimos, pues, que un poco de blanco puro es más blanco, más hermoso y más verdadero que mucho blanco mezclado, nuestra expresión será perfectamente correcta.

PRO. — Correctísima.

SÓC. — ¿Y bien? En verdad no vamos a necesitar muchos ejemplos de este tipo para la cuestión del placer, sino que nos basta considerar a partir de éste que consecuentemente todo placer, aunque sea pequeño y escaso, si está puro de
e dolor, es más agradable, más real y más hermoso que otro grande y frecuente.

PRO. — Y tanto; este ejemplo basta.

SÓC. — ¿Y qué hay de ello? ¿No hemos oído decir que el placer es constante génesis y que no tiene existencia alguna? Esto es, en efecto, lo que intentan exponernos algunos exquisitos[116] a quienes debemos estar agradecidos.

PRO. — ¿Qué?

SÓC. — Eso mismo es lo que, mi querido Protarco, voy a intentar explicarte por medio de mis preguntas.

d PRO. Ve preguntando.

SÓC. — Pongamos que hay dos tipos de cosas, uno de las que son en sí y por sí, y el otro de las que tienden siempre a otra cosa.

PRO. — ¿Cómo y qué son esos dos tipos?

SÓC. — El uno muy digno por naturaleza, el otro inferior a él.

PRO. — Habla más claro.

SÓC. — Hemos visto sin duda muchachos hermosos y valiosos cuyos amantes son hombres de valía.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Pues bien, busca otras dos cosas que, abar-

[116] Para la identificación con Aristipo, cf. Diès, págs. LXII y sigs.

cando todo lo que decimos que existe, se parezca a los e
miembros de esa pareja.

PRO. — Por tercera vez te lo pido, Sócrates, formula más claramente lo que dices.

SÓC. — No es nada complicado, Protarco; lo que pasa es que el razonamiento nos intriga, pero dice que de los seres, unos son siempre por causa de algo, y otros en razón de aquello por lo cual las cosas llegan a ser lo que en cada caso llegan a ser.

PRO. — Con dificultad lo he comprendido gracias a tus repeticiones.

SÓC. — Quizás, hijo mío, lo vayamos comprendiendo 54
mejor al avanzar la exposición.

PRO. — ¿Por qué no?

SÓC. — Tomemos este otro par.

PRO. — ¿Cuál?

SÓC. — Sea un término la génesis de todas las cosas, y otro la existencia.

PRO. — Acepto ese par tuyo, génesis y existencia.

SÓC. — Perfecto. Entonces, ¿de cuál de esos términos decimos que es en razón del otro, la génesis en razón de la existencia o la existencia en razón de la génesis?

PRO. — ¿Preguntas ahora si eso que se llama existencia es lo que es por causa de la génesis?

SÓC. — Eso parece.

PRO. — ¡Por los dioses!, ¿estás acaso preguntándome b
algo así?: «¿Dime, Protarco, dices que la construcción de buques se hace por causa de los barcos o que más bien los barcos se hacen por causa de la construcción de buques, e igualmente las demás cosas por el estilo?»

SÓC. — Eso mismo es lo que digo.

PRO. — Entonces, ¿por qué no te contestas tú mismo, Sócrates?

SÓC. — No hay razón por la que no lo haga; pero participa también tú en la discusión.

PRO. — Conforme.

SÓC. — Afirmo, pues, que los remedios y todos los instrumentos y toda clase de material se aplican en todos los casos con vistas a la génesis, y que cada génesis particular tiene lugar con vistas a cada existencia particular, y que la génesis en general ocurre en razón de la existencia en general[117].

PRO. — Clarísimo.

SÓC. — Entonces el placer, si es que es génesis, tendrá que ocurrir necesariamente en razón de una existencia.

PRO. — ¿Y bien?

SÓC. — Aquello en razón de lo cual se produce en cada caso lo que se produce en razón de algo, eso pertenece a la zona del bien; y aquello que se produce en razón de algo ha de ser puesto, amigo, en otra zona.

PRO. — De toda necesidad.

d SÓC. — Por lo tanto, si el placer es génesis, ¿no haremos bien al colocarlo en otra zona distinta a la del bien?

PRO. — Haremos perfectamente.

SÓC. — Así pues, como decía al empezar este argumento, al que nos ha revelado del placer que es génesis y que no tiene existencia alguna hay que estarle agradecidos, pues está claro que ése se está burlando de los que dicen que el placer es un bien.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — De hecho ese mismo se ha de burlar también constantemente de los que concluyen en las génesis.

PRO. — ¿Cómo y de quiénes hablas?

SÓC. — De los que calmando su hambre o su sed o

---

[117] Planteamiento paralelo a la jerarquía de las *téchnai* en el *Eutidemo*.

alguna de esas carencias que satisface la génesis, gozan gracias a ella en la idea de que es placer y dicen que no aceptarían vivir sin tener sed y hambre y sin experimentar todas las demás afecciones que cualquiera puede decir que acompañan a éstas[118].

PRO. — Por lo menos lo parecen. 55

SÓC. — El caso es que todos podemos afirmar que lo contrario a la génesis es la destrucción.

PRO. — Necesariamente.

SÓC. — Así pues, el que escogiera esa vida estaría escogiendo la destrucción y la génesis, y no, en cambio, el que escogiera aquella tercera vida en la que no cabía gozar ni sentir dolor, sino pensar del modo más puro posible.

PRO. — Según parece, Sócrates, va a resultar que es un gran absurdo el que alguien sostenga que el placer es nuestro bien.

SÓC. — Tan grande; digámoslo también por lo siguiente.

PRO. — ¿Por qué?

SÓC. — ¿Cómo no iba a ser absurdo que no hubiera b
nada bueno ni digno de mérito ni en los cuerpos ni en todo lo demás, más que en el alma y en ella sólo en cuanto que placer, y que no hubiera valentía o templanza o intelecto o ninguno de los demás bienes que alcanza el alma[119], que no hubiera nada de eso? ¿Y además, de eso, que incluso se vea uno obligado a decir que el que no goza, sino que sufre, es malo aunque fuera el mejor de los hombres y que, por su parte, el que goza, en la medida en que más goces, mientras esté gozando, en esa medida sobresale en perfección?

---

[118] Tal es la actitud de Calicles en *Gorg.* 493-4.

[119] Estamos ante lo que GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, pág. 263, llama «argument et alia»: el falso valor encuentra la competencia de otros candidatos cuyas pretensiones son, por lo menos, tan legítimas como las suyas.

PRO. — Todo eso es el colmo del absurdo, Sócrates.

SÓC. — No intentemos, sin embargo, hacer la plena refutación del placer y dar la impresión de evitar por todos los medios hacer la del intelecto y la ciencia; auscultémoslos, pues, noblemente, por si tienen algo corrupto[120], para que, cuando hayamos detectado lo que en ellos es más puro por naturaleza, utilicemos para el juicio[121] común los elementos más auténticos de éstos y también del placer.

PRO. — Bien.

d SÓC. — En la ciencia de los conocimientos tenemos, creo yo, una parte que apunta a la producción y otra relativa a la formación y educación. ¿O qué[122]?

PRO. — Así.

SÓC. — Veamos primero en las técnicas manuales si una parte de ellas no tiene mayor relación con la ciencia, y otra menos, y hay que considerar la una como muy pura y la otra como más impura.

PRO. — En efecto, es menester.

SÓC. — ¿Hay, pues, que distinguir y apartar las que gobiernan a cada una de ellas?

PRO. — ¿Cuáles y cómo?

SÓC. — Por ejemplo, si se apartan de todas las ciencias las del número, medida y peso, lo que quedara sería, por así decirlo, nulo[123].

PRO. — Ciertamente, nulo.

---

[120] En sentido propio y aplicado a cacharros, como ocurre en *Gorg.* 493e8, el adjetivo *sathrós* significa «rajado».

[121] Los manuscritos dan *krísin*, «juicio»; SCHLEIERMACHER corrige en *krásin*, «mezcla».

[122] Se inicia aquí la *diaíresis* de las ciencias, cuya superioridad sobre la que encontramos en *Gorg.* 464b y sigs. es admitida por todos. Sin embargo GOLDSCHMIDT, *ob. cit.*, pág. 165 y sigs., demuestra que las posibilidades del método se realizan ya plenamente en el *Gorgias*.

[123] Cf. *Rep.* 602d-603a.

SÓC. — De hecho, después de esto[124] sólo nos quedaría el conjeturar y ejercitar nuestros sentidos con la práctica y cierta rutina, utilizando además las sagaces habilidades que muchos llaman técnicas, pero que consiguen su fuerza con práctica y trabajo[125].

PRO. — Lo que dices es de toda necesidad. 56

SÓC. — En primer lugar, pues, está lleno de eso el arte de tocar la flauta, porque no ajusta sus armonías por medida, sino por práctica de la conjetura, y toda modalidad de música que busque la medida de la cuerda pulsada por conjetura, tiene en consecuencia un importante ingrediente de inseguridad y escasa seguridad.

PRO. — Es verdad.

SÓC. — Y vamos a encontrar que la medicina, la agri- b
cultura, el pilotaje y la estrategia se hallan en el mismo caso.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — En cambio, creo yo, a la construcción, el hecho de utilizar muchas medidas e instrumentos, la hace más técnica que otras muchas ciencias, porque le proporciona gran exactitud.

PRO. — ¿Cómo?

SÓC. — En la construcción de barcos, de casas y otras muchas ramas de la carpintería. Pues, creo yo, utiliza la c
regla, el torno, el compás, la plomada y ese ingenioso instrumento que es la escuadra.

PRO. — Ciertamente, Sócrates; dices bien.

SÓC. — Dividamos, pues, en dos las llamadas ciencias, unas, a ejemplo de la música, participan en sus obras de

---

[124] La sustracción de las ciencias citadas. La devaluación de la práctica, *empeiría*, se ha operado en el *Gorgias* a base de utilizar este término en *hendíadis* con rutina, *tribê*.

[125] Recordemos la descalificación de la retórica por parte de Sócrates en *Gorg.* 463a-c.

menor exactitud, las otras, a ejemplo del arte de la construcción, de mayor.

PRO. — Admitido.

SÓC. — De éstas las técnicas más exactas son las que hace un momento llamamos primeras.

PRO. — Me parece que aludes a la aritmética y a las que dijiste entonces con ella.

SÓC. — Perfectamente. Pero, Protarco, ¿no habrá que decir que también éstas son dobles, o qué?

PRO. — ¿Cómo dices?

SÓC. — La aritmética en primer lugar, ¿no hay que decir que hay una de la masa y otra de los que son filósofos[126]?

PRO. — ¿Dónde hay que poner la linde para separar una y otra aritmética?

SÓC. — No es pequeña la diferencia, Protarco. En efecto, algunos de los que se ocupan de los números cuentan unidades desiguales, como dos ejércitos o dos bueyes, o dos cosas cualesquiera, así sean las más pequeñas o las mayores
e de todas; los otros, en cambio, no los acompañarían a no ser que se dé por sentado que ninguna de las infinitas unidades difiere de cada una de las demás unidades.

PRO. — Como bien dices no es pequeña la diferencia entre los que se ocupan de los números, de modo que tiene sentido el plantear que son dos ciencias.

SÓC. — ¿Y bien? El cálculo y la ciencia de la medida que emplean la construcción y el comercio, comparados con la geometría que emplea la filosofía y los cálculos de
57 los expertos —¿hay que decir que cada uno es una sola ciencia o ponemos dos?—.

---

[126] En *Rep.* 522c y sigs. Sócrates se burla del empeño de Polemarco por encontrar justificación al estudio de las diferentes ramas de las matemáticas en su aplicación práctica.

PRO. — De conformidad con lo anterior yo por lo menos votaría por que son dos.

SÓC. — Bien. ¿Comprendes por qué hemos traído a cuenta esta cuestión?

PRO. — Quizás, pero preferiría que tú contestaras a lo que me preguntas ahora.

SÓC. — Pues bien, a mí al menos me parece que ese razonamiento, no menos que cuando empezamos a exponerlo, tiene planteada ahora la búsqueda de un correlato a los placeres, el examen de si hay una ciencia más pura que *b* otra ciencia como ocurre con los placeres.

PRO. — Esto está muy claro: por ello lo ha intentado[127].

SÓC. — ¿Y bien? ¿No había descubierto ya antes que una ciencia difiere de otra por su objeto[128] y también por ser más o menos precisa?

PRO. — Ciertamente.

SÓC. — Pero ahora, al nombrar como homónima a una técnica que había presentado a la opinión como única, pregunta de nuevo, en la idea de que son dos, por la precisión *c* y pureza relativas a ellas, si es más exacta la de los que son filósofos o las de los que no lo son.

PRO. — También a mí me parece que eso es lo que pregunta.

SÓC. — Entonces, Protarco, ¿qué respuesta le damos?

PRO. — ¡Oh Sócrates, hemos llegado a la extraordinaria importancia de la diferencia, a la precisión de las ciencias!

SÓC. — Podremos, pues, contestar más fácilmente.

PRO. — ¿Y bien? Quede dicho, por lo menos, que ésas difieren en mucho de las demás técnicas, y que entre ellas

---

[127] El sujeto de este verbo —y de los siguientes— sigue siendo el argumento.

[128] Una ciencia se define por su objeto: cf. *Laq.* 194e, *Carm.* 171a. La fórmula de *Rep.* 477c-d es más precisa: las ciencias, como las capacidades, se definen por el objeto del que tratan o también por el que producen.

mismas las relativas al impulso de los verdaderos filósofos
d difieren infinitamente en precisión y verdad acerca de las
medidas y números[129].

SÓC. —Sea esto como lo has dicho, y confiando en ti tomemos valor para contestar a los que son hábiles en arrastrar argumentos...

PRO. —¿Cómo?

SÓC. —Que hay dos aritméticas y dos metréticas y otras muchas semejantes que dependen de ellas y tienen esa duplicidad bajo un único nombre común.

PRO. —Demos en buena hora esa respuesta, Sócrates, a esos de quienes dices que son duros de roer[130].

SÓC. —¿Entonces decimos que esas son las ciencias más exactas?

PRO. —Perfectamente.

SÓC. —Pero, Protarco, la capacidad dialéctica renegaría de nosotros si ponemos otra técnica por delante de ella.

PRO. —¿Cómo debe definirse ésa?

58 SÓC. —Es evidente que cualquiera sabría cuál es a la
que aludo ahora; por lo menos yo creo, en efecto, que
todos los que tienen algunas luces, aunque sean pocas, con-
sideran que es con mucho el más verdadero el conoci-
miento relativo al ser, a lo que realmente es y es siempre

---

[129] La cuestión de la doble medida culmina en el famoso pasaje del *Político* (283d y sigs.) en el que Platón distingue una medida relativa y una medida absoluta, como ejes, respectivamente, del pensamiento matemático y del pensamiento dialéctico. Aquí, en cambio, como es explícito en 56e, se oponen actividad empírica y actividad «filosófica», previa a la dialéctica según se desprende de 58a.

[130] *Deinoùs*. Ya en la expresión de Sócrates se solapan el significado de «temible», implícito en *tharroûntes*, y el de «hábil» que sustenta la construcción. Por lo demás, *deinós* conoce usos claramente peyorativos, que vemos, por ejemplo en *Rep.* 613b —coordinado a *panoûrgos*— o en *Teet.* 173b3.

conforme a sí mismo por naturaleza. ¿Y tú, qué piensas? ¿Cómo decidirías, Protarco, esta eliminatoria?

PRO. — Por mi parte yo, Sócrates, he oído muchas veces a Gorgias reiterar que el arte de la persuasión aventaja con mucho a todas las técnicas —consigue, en efecto, *b* que todo se le someta voluntariamente y no por la fuerza, así que es, en amplia medida, la técnica superior a todas[131]—, pero ahora no querría oponerme ni a ti ni a él.

SÓC. — Me parece que en el momento en que te disponías a decir «las armas» has sentido vergüenza y las abandonas.

PRO. — Sea ello ahora como te parezca.

SÓC. — ¿Tengo yo la culpa de que no hayas entendido bien?

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, no era qué técnica sobresale por ser la mejor, la superior y *c* la que en más ocasiones nos ayuda, sino cuál, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero; eso es lo que ahora estamos buscando. Pero mira, tampoco te vas a indisponer con Gorgias, dado que concedes a su arte el ser sobresaliente en utilidad para los hombres[132]; pero respecto a la

---

[131] En *Gorg.* 448c, Polo a guisa de definición del arte de Gorgias nos dice «cultiva la más bella de las artes», y ante la crítica socrática protesta en 448c «¿Pues no he contestado que era la más bella?». El propio Gorgias asegura en 452d que su arte «es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez, permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad». En cuanto a la oposición *peithô/bía* —un tópico del pensamiento ilustrado— es básica en la retórica, que en 453a es definida por Sócrates como artífice de persuasión.

[132] Platón concede valor práctico a la retórica cuando consiente en ser instrumento subordinado a la dialéctica en el *Gorgias* y, sobre todo, en el *Fedro*. Lo que aquí se dice es otra cosa. Se admite el valor y la utilidad de la retórica en la vida cotidiana lo mismo que en 62c admitiremos las técnicas impuras con el fin de poder encontrar el camino que nos lleve a casa.

actividad a la que ahora me refiero, lo mismo que decía
antes sobre lo blanco, que, aunque fuera escaso, si es puro,
d aventaja a lo que sea numeroso y no sea puro, en este pre-
ciso aspecto, que es más verdadero, también ahora tras profunda reflexión y suficiente meditación sin atender a eventuales utilidades de las ciencias ni a su eventual notoriedad, sino tan sólo a si ha nacido en nuestra alma el poder de amar lo verdadero y hacerlo todo en razón de ello[133], después de haber sometido esa actividad a profundo examen, digamos si podríamos afirmar que ella es verosímilmente la que posee en grado máximo la pureza de intelecto y prudencia o si tenemos que buscar alguna otra que la supere.

PRO. — Lo voy examinando, y creo que es difícil reconocer que ninguna otra ciencia o técnica contenga más verdad que ella.

SÓC. — ¿Has dicho lo que ahora dices porque has con-
siderado que la mayoría de las técnicas, y cuantos se afa-
nan en ellas, se valen prioritariamente de opiniones y bus-
59 can con esfuerzo lo relativo a la opinión[134]? ¿Y porque si
alguno pretende que está investigando sobre la naturaleza, sabes que a lo largo de su vida estudia cuestiones relativas a este mundo, cómo ha nacido, qué modificaciones sufre y cómo actúa? ¿Podemos decir eso o qué?

PRO. — Eso.

SÓC. — Entonces aquél de nosotros que así proceda ¿no

[133] La vertiente práctica de la dialéctica deriva del determinismo moral que implica el conocimiento de los valores y enlaza con la máxima socrática «Virtud es conocimiento».

[134] Estado de conocimiento correlativo al devenir de sus objetos. La cuestión ha sido expuesta detalladamente en los famosos símiles del Sol y de la línea que concluyen el libro sexto de la *República*. El símil de la caverna, al principio del libro siguiente, nos proporcionará el paralelo moral.

pone su empeño en lo que siempre es, sino en lo que está, ha de estar y ha estado sujeto al devenir?

PRO. — Pura verdad.

SÓC. — ¿Podemos, por tanto, decir que alguna de esas cosas vaya a llegar a ser segura con verdad perfecta aunque *b* ninguna de ellas ha sido nunca ni ha de ser ni es en el presente estable en su modo de ser[135]?

PRO. — ¿Cómo lo íbamos a decir?

SÓC. — ¿Cómo, pues, podríamos conseguir un conocimiento sólido de lo que no tiene consistencia alguna?

PRO. — Creo que de ningún modo.

SÓC. — Por eso ningún intelecto ni ciencia alcanza el máximo grado de verdad con relación a esas cosas.

PRO. — Por lo menos parece que no.

SÓC. — Entonces hay que prescindir de una vez de ti, de mí, de Gorgias, de Filebo, y, conforme al testimonio del razonamiento, afirmar lo siguiente.

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — Que tenemos la consistencia, pureza, verdad y, como decíamos antes, integridad o en aquellas cosas que siempre son conforme a lo mismo, del mismo modo y sin mezcla, o en las que más emparentadas están con ellas; y todo lo demás hay que decir que es secundario e inferior.

PRO. — Dices la pura verdad.

SÓC. — Y en cuanto al uso de los nombres relativos a estas cosas, ¿no es de toda justicia atribuir los más hermosos a las más hermosas?

PRO. — Así parece.

SÓC. — ¿Y no son intelecto y prudencia los nombres *d* que uno podría honrar especialmente?

PRO. — Sí.

SÓC. — Entonces cuando residen en pensamientos rela-

135 Cf. *Tim.* 29c.

tivos al auténtico ser, esos nombres están exacta y correctamente empleados [136].

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Pues bien, los que yo propuse en su momento para el juicio no eran otros, sino esos nombres.

PRO. —¿Y bien, Sócrates?

SÓC. — Sea. Acerca de la prudencia y del placer, si alguien dijera que estamos respecto de la mezcla que hay
e que hacer con ellos como artesanos ante los materiales con cuya amalgama deben fabricar algo, haría una buena comparación.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — A continuación, ¿no habrá que intentar hacer la mezcla?

PRO. —¿Y bien?

SÓC. —¿Y no será lo mejor que empecemos por repetirnos y recordarnos estas cosas?

PRO. —¿Cuáles?

SÓC. — Ya las recordamos al principio, pero parece que
60 lleva razón el refrán «dos, e incluso tres veces hay que repetir en el discurso lo que está bien» [137].

PRO. —¿Y bien?

SÓC. —¡Vamos, por Zeus! pues creo que lo que entonces se dijo fue expresado en este sentido.

PRO. —¿Cómo?

SÓC. — Filebo dice que el placer es para todos los seres vivos la meta correcta y que todos deben aspirar a él y que, de hecho, para absolutamente todos, precisamente es el bien y que los dos nombres, placer y bien, se aplican ambos correctamente a una sola cosa y a una misma naturaleza;

---

[136] Oposición a la *phrónesis* de Calicles cuyos objetivos eran *pleonexía* y *akolasía*.

[137] Este refrán aparece también en *Gorg.* 497e, y en *Leyes* 754c, y 956e.

Sócrates, en cambio, niega que esto sea una unidad, sino *b* que dice que son dos, lo mismo que los nombres, y que el bien y el placer difieren en naturaleza y que la prudencia participa más de la condición del bien que el placer. ¿No fue eso lo que también entonces se dijo, Protarco[138]?

PRO. — Exactamente.

SÓC. — ¿Estaríamos, por consiguiente, tanto entonces como ahora, de acuerdo en esto?

PRO. — ¿En qué?

SÓC. — Que la naturaleza del bien aventaja a todas las demás en esto.

PRO. — ¿En qué?

SÓC. — En que en aquel de los seres vivos en quien el bien estuviese por siempre y totalmente presente hasta el fin, no necesitaría ya de ninguna otra cosa y estaría perfectamente satisfecho. ¿No es así?

PRO. — Así es.

SÓC. — ¿Y no intentamos en el razonamiento separarlos uno de otro, proponiendo para la vida de cada cual placer sin mezcla de prudencia e igualmente prudencia sin la mínima parte de placer?

PRO. — Así fue.

SÓC. — ¿Y nos pareció entonces que una de ellas podía *d* ser suficiente para alguien?

PRO. — ¿Cómo iba a serlo?

SÓC. — Por si entonces hubiéramos cometido algún error, que ahora quien quiera recoja la cuestión y la exponga más correctamente, incluyendo memoria, prudencia, ciencia y opinión correcta en el mismo género y examinando si alguien aceptaría tener o llegar a tener sin ellas

---

[138] La cuestión de los nombres no aparecía en el resumen inicial de la conversación anterior que Sócrates hace en 11b-c.

cualquier cosa, no ya el placer más amplio e intenso, si no tuviera opinión correcta de estar gozando ni supiera en
e absoluto qué experiencia siente ni tuviera por tiempo alguno memoria de su experiencia. Dígase también lo mismo con relación a la prudencia, si alguien prefiriera poseer prudencia sin el menor placer por breve que fuera antes que con algunos placeres, o todos los placeres al margen de la prudencia antes que con alguna prudencia.

PRO. — No es posible, Sócrates, y no es menester reiterar esa pregunta.

61 SÓC. — ¿Entonces ni una ni otra cosa sería lo perfecto, lo elegible por todos, el bien realmente universal?

PRO. — ¿Cómo lo iba a ser?

SÓC. — En tal caso hay que captar claramente el bien o, al menos, un esbozo del mismo, para poder, según decíamos, otorgar a alguno el segundo premio.

PRO. — Hablas perfectamente.

SÓC. — ¿No hemos encontrado un camino al bien?

PRO. — ¿Cuál?

SÓC. — Por ejemplo, si, al buscar a un hombre, uno se hubiera informado primero correctamente de la casa donde
b vive, ¿no tendría avanzado un gran trecho para averiguar lo que busca?

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — Tanto ahora como al principio el razonamiento nos ha revelado que no debemos buscar el bien en la vida sin mezcla, sino en la que la comporta.

PRO. — Totalmente.

SÓC. — ¿Hay mayor esperanza de que lo que buscamos sea más evidente en la vida bien mezclada que en la que no lo esté?

PRO. — Mucha.

SÓC. — Hagamos, pues, la mezcla, Protarco, rogando a los dioses, sea Dioniso, sea Hefesto, sea cualquier otro

aquel de los dioses al que corresponda el honor de la mezcla[139]. c

PRO. —Muy bien.

SÓC. —Pues bien, estamos como escanciadores ante dos fuentes, una, la del placer, podría uno compararla con una fuente de miel; la otra, la de la prudencia, sobria y sin vino, con una fuente de agua austera y saludable; pues bien, debemos empeñarnos en mezclarlas de la mejor manera posible.

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. —Venga, lo primero: ¿podríamos conseguir pleno d
acierto si mezclamos todo el placer con toda la prudencia?

PRO. —Quizás.

SÓC. —Con todo, no dejaría de ser peligroso. Me parece que puedo hacer una sugerencia para que hagamos la mezcla con menores riesgos.

PRO. —Di cuál.

SÓC. —¿Tenemos, según creemos, un placer más real que otro y una técnica más exacta que otra?

PRO. —¿Cómo no?

SÓC. —Y una ciencia distinta de la ciencia, porque una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra atiende e
a lo que ni nace ni perece, sino que siempre es conforme a lo mismo y del mismo modo. Examinándola con respecto a la verdad, concluimos que era más verdadera que aquélla[140].

PRO. —Totalmente correcto.

SÓC. —¿Podríamos ver primero si mezclando las secciones más verdaderas de uno y otra, bastarían al mez-

---

[139] Dioniso, como dios del vino, que los griegos mezclaban en una cratera con proporciones variables de agua. Hefesto, como dios de la fragua, mezclaba los metales. En *Il.* I 598, sirve a los dioses el néctar, mezcla de miel y agua, al que Sócrates alude en la comparación siguiente.

[140] Ésta es, en términos de GOLDSCHMIDT, «la especie que desborda al género», el valor auténtico. Cf. *ob. cit.*, *passim*.

clarse para proporcionarnos la vida más apetecible, o si necesitamos además algunas de las secciones que no son tales?

62 PRO. — Me parece oportuno actuar así.

SÓC. — Bien. Sea un hombre que ha captado la esencia de la justicia, con una capacidad de expresión acorde a su capacidad de intelección y además igualmente competente para concebir todos los demás seres.

PRO. —Sea pues.

SÓC. —¿Tendría ése suficiente ciencia al poder dar cuenta del círculo y de la propia esfera divina aunque
b ignore esta esfera humana y los círculos estos, e incluso en la construcción de una casa pretenda utilizar igualmente los otros círculos y reglas?

PRO. — Proponemos, Sócrates, una disposición que, al residir tan sólo en las ciencias divinas, es ridícula.

SÓC. —¿Cómo dices? ¿Habría que incorporar y mezclar también la técnica incierta e impura de la regla y el círculo falsos?

PRO. — Es indispensable, si cada uno de nosotros ha de encontrar cada vez aunque sea el camino a casa [141].

SÓC. —¿Y también hay que incluir la música aunque acabamos de decir que está llena de conjetura e imitación y carece de pureza?

PRO. — Me parece indispensable si queremos que nuestra vida sea en alguna medida una vida [142].

SÓC. —¿Quieres, pues, que como un portero empujado y obligado por la masa, me dé por vencido, abra las puer-

[141] GOULD, *ob. cit.*, pág. 223, nos invita a relacionar esta afirmación con el camino de Larissa en *Mem.* 97a y sigs.

[142] Por la misma razón, a instancia de Glaucón, tiene Sócrates que aceptar el lujo y los artesanos del lujo en la ciudad recién fundada de *Rep.* 372c y sigs.

las y deje pasar todas las ciencias y que la inferior se mezcle con la pura[143]?

PRO. —Yo no sé, Sócrates, cómo podría uno perjudi- d
carse al aceptar todas las ciencias, si tiene también las principales.

SÓC. —¿Entonces dejo que todas se encuentren en la tan poética «confluencia de dos valles» homérica[144]?

PRO. —Y tanto.

SÓC. —Queden admitidas. Y ahora hay que volver a la fuente de los placeres; en efecto no ha podido cumplirse nuestro proyecto de mezclarlos admitiendo en principio las secciones verdaderas, sino que por amor a toda clase de ciencia, las hemos admitido en la mezcla todas juntas incluso antes que los placeres.

PRO. —Dices toda la verdad.

SÓC. —Nos llega, pues, el momento de deliberar también sobre los placeres, si hay que recibirlos también a todos juntos o si debemos aceptar primero a los verdaderos[145].

PRO. —En cuanto a seguridad, importa mucho dejar pasar primero a los verdaderos.

SÓC. —Que pasen pues. ¿Y a continuación? Si los hay necesarios[146], como en el caso anterior, ¿no habrá también que aceptarlos en la mezcla?

PRO. —¿Por qué no? Aceptemos, pues, los necesarios.

SÓC. —¿Y si, lo mismo que el conocer de por vida todas 63
las técnicas era algo no sólo inofensivo, sino además útil, si

[143] Como bien observa GOULD, *ob. cit.*, págs. 223-4, esta imagen expresa la presión externa de las condiciones de la vida humana, que nos obliga a mitigar el esquema de los valores, renunciando en parte a los absolutos.

[144] *Il.* IV 452.

[145] Esto es, los puros, los que no comportan dolor.

[146] Fueron definidos en *Rep.* 558d y sigs.

también ahora decimos eso mismo acerca de los placeres, que el gozarlos todos de por vida es para todos nosotros algo conveniente e inofensivo[147], habrá que incluirlos todos en la mezcla?

PRO. —¿Cómo vamos en realidad a hablar de ellos? ¿Cómo vamos a hacer?

SÓC. —No es menester que nos planteemos nosotros la cuestión, Protarco, sino que la traslademos recíprocamente a los propios placeres y a los pensamientos en esta forma.

PRO. —¿Cuál?

b SÓC. —«Amigos, haya que llamaros placeres o con cualquier otro nombre, ¿preferiríais vivir con toda clase de prudencia o al margen de ella?». Creo que necesariamente ellos contestarían en los términos siguientes.

PRO. —¿Cuáles?

SÓC. —Como se dijo antes: «El que un género esté solo,
c aislado[148], sin mezcla, no es ni posible ni ventajoso; examinados todos los géneros uno por uno, pensamos que el mejor para convivir con nosotros es el de lo que conoce todo lo demás y también a cada uno de nosotros tan perfectamente como sea posible».

PRO. —«Bien habéis hablado», hemos de decir.

SÓC. —Conforme. Después de esto corresponde interrogar a su vez a la prudencia y al intelecto. «¿Necesitáis algún placer en la mezcla?», diríamos en nuestra pregunta a prudencia e intelecto. «¿Qué placeres?» contestarían sin duda.

PRO. —Es verosímil.

d SÓC. —A continuación nuestro argumento es éste:

---

[147] Ya en 13b se planteó la existencia de placeres perjudiciales.

[148] P. M. SCHUHL, «Sur le mélange dans le *Philèbe*», *REG* 80, 1967, 220 y sigs., constata que, al centrarse ahora la cuestión en la mejor mezcla, el adjetivo *eilikrinés*, que hasta este momento formaba parte de las «letanías» de la perfección —cf. 32c— adquiere carácter peyorativo.

«Además de aquellos placeres verdaderos», diremos, «¿necesitáis que cohabiten con vosotros los mayores y más intensos placeres?». «¿Cómo, Sócrates», dirían sin duda, «los que nos procuran infinitas trabas[149], alborotando las almas en las que vivimos con su loco frenesí, y no permiten en principio que lleguemos a nacer y hacen perecer a la inmensa mayoría de nuestros hijos nacidos, al infundir, por e
su descuido, el olvido? En cambio, a los placeres que llamas verdaderos y puros, considéralos casi como parientes nuestros, y, además de ellos, mezcla los que van con la salud y la templanza así como los que, tomando parte en el cortejo de toda virtud como en el de un dios[150], la acompañan por doquier; en cambio, a los que siguen a la insensatez y al resto del vicio, sería un gran absurdo que los mezclase con el intelecto quien quiera ver la mezcla y fusión más hermosas y libres de discordia que sea posible e 64
intentar captar en ella qué es el bien en el hombre y en el Universo y vislumbrar cuál es su forma». ¿No diremos que las razones ahora expuestas en la contestación del intelecto, en su propio nombre y en el de la memoria y la opinión correcta, son sensatas y congruentes con él?

PRO. — Totalmente.

SÓC. — Pues bien, también esto otro es necesario, pues de otro modo no podría nacer nada.

PRO. — ¿El qué? b

SÓC. — Aquello a lo que no mezclemos la verdad no puede nunca en verdad nacer ni haber nacido.

PRO. — ¿Cómo iba a poder?

SÓC. — De ningún modo. Pero si aún falta algo en esa mezcla, decidlo tú y Filebo. Pues a mi me parece que el

[149] Cf. *Sof.* 230a-231A.

[150] Recordemos los cortejos divinos de *Fedr.* 248a y sigs., y *Leyes* 716a.

actual argumento ha concluido en una especie de orden incorpóreo[151] que ha de gobernar como es debido a un cuerpo animado.

PRO. — Di pues que también yo lo acepto así.

SÓC. — Entonces si decimos que ahora estamos ya en el vestíbulo de la mansión del bien, ¿no hablaríamos, en algún modo, correctamente?

PRO. — A mí, al menos, me lo parece.

SÓC. — En esa mezcla, por tanto, ¿qué elemento puede parecernos el de mayor mérito y, a la vez, causa de que ese estado sea grato a todos? Después de considerar esto hemos de examinar a continuación si en el conjunto tiene más afinidad natural y parentesco con el placer o con el intelecto.

d PRO. — Bien; pues esto nos es de suma utilidad con vistas al juicio.

SÓC. — Pues bien, no es difícil ver en el conjunto de una mezcla la causa por la cual es digna de todo aprecio o no vale nada.

PRO. — ¿Cómo dices?

SÓC. — De hecho nadie lo ignora.

PRO. — ¿El qué?

SÓC. — Que cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga la medida y la proporción natural, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma;
e pues ésa no llega a ser mezcla, sino un auténtico revoltijo, una verdadera desgracia para aquellos seres que la posean[152].

---

[151] Pervivencia de la definición ontológica de la *aretḗ* establecida en *Gorg.* 506c-d.

[152] El concepto de mezcla sustituye la analogía con un organismo que preside la doctrina ontológica del *Gorgias* subsistente en ese *lógos*, cuya definición no satisface la enumeración de los elementos —las piezas del carro— en *Teet.* 206e y sigs., o en ese otro *lógos*, discurso, esta vez, que, a

PRO. — Pura verdad.

SÓC. — Resulta, pues, que la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección.

PRO. — Totalmente.

SÓC. — De hecho decíamos que la verdad se une a ellas en la mezcla.

PRO. — Y tanto.

SÓC. — Entonces, si no podemos capturar el bien bajo 65
una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que por ella, porque es buena, la mezcla resulta ser tal[153].

PRO. — Perfectamente.

SÓC. — Por lo tanto, Protarco, cualquiera podría ya ser para nosotros un juez competente sobre el placer y la pru-

---

diferencia del «revoltijo» pronunciado por Lisias (*Fedr.* 264b), debe tener la estructura de un ser vivo, «con cabeza, cuerpo y patas» como dictamina Sócrates en *Fedr.* 264c. Como consecuencia de tal sustitución los principios responsables del carácter organizado del organismo —*kósmos* y *táxis*— se traducen en *métron* y *symmetría*. O, como dice KRÄMER, se «amplían». El precio que pagamos por esa ampliación es que se desdibuja la jerarquía de los ingredientes, a la cual, sin embargo, el *Filebo* concede absoluta primacía. En efecto, desde que en 22a acordamos que la vida buena era la vida mixta, lo que estamos haciendo es intentar jerarquizarlos.

153 Para SAYRE, *ob. cit.*, pág. 172 y sigs., se desdice aquí el carácter unitario del bien en la *República* y en el *Banquete*. Estimamos, por el contrario, que tanto en esos dos diálogos, como ya en el *Gorgias*, el bien platónico no es uno, sino «haber llegado a ser uno» (*hén/héna génesthai/gegonénai*), y que esa unidad se refracta y refleja, como la luz en el prisma, como el valor adecuado al punto de vista adoptado: como belleza desde un punto de vista estético, como verdad desde un punto de vista epistemológico, etc.

dencia y sancionar cuál de los dos está más emparentado
b con lo mejor y merece mayor honor entre los hombres y los dioses.

PRO. — Es evidente; sin embargo, mejor será acabar de exponerlo.

SÓC. — Juzguemos uno por uno cada uno de estos tres aspectos en sus relaciones con el placer y el intelecto; pues hay que ver a cuál de ellos atribuimos cada uno de esos aspectos en razón de su mayor parentesco.

PRO. — ¿Hablas de belleza, verdad y medida?

SÓC. — Sí. Toma en primer lugar la verdad, Protarco. Tómala y considera estos tres términos, intelecto, verdad y
c placer; párate mucho tiempo y contéstate a ti mismo si el placer está más emparentado que el intelecto con la verdad.

PRO. — ¿Para qué tanto tiempo? Creo, en efecto, que la diferencia es mucha: el placer es, ciertamente, lo más embustero que hay y, según el dicho, incluso en los placeres del amor, que son al parecer los mayores, los dioses
d perdonan el perjurio[154], en la idea de que, como niños, los placeres no tienen ni chispa de juicio; el intelecto, en cambio, o es lo mismo que la verdad o lo más parecido y lo más verdadero que hay.

SÓC. — Entonces examina a continuación del mismo modo la medida, si tiene más el placer que la prudencia o la prudencia que el placer.

PRO. — También ahora me has propuesto un examen fácil; creo, en efecto, que no es posible encontrar nunca nada tan desmesurado por naturaleza como el placer y el delirio, ni tampoco nada más mesurado que el intelecto y la ciencia.

SÓC. — Bien dicho. Sin embargo, dime también el tercer aspecto. En nuestra opinión, ¿participa de la belleza en

[154] Cf. *Banq.* 183b.

mayor medida el intelecto que el género del placer, de modo que el intelecto es más digno de mérito[155] que el placer, o al contrario?

PRO. —Nunca nadie, Sócrates, ni en vela ni en sueños[156] ni ha visto ni ha imaginado que la prudencia y el intelecto, en ningún modo y en ningún sentido, hayan llegado a ser, fueran o vayan a ser feos.

SÓC. —Bien.

PRO. —Los placeres, en cambio, y en particular los mayores —cuando vemos a alguien gozando de ellos— al percatarnos de su carácter ridículo o de la extrema indecencia que los acompaña, sentimos vergüenza nosotros 66
mismos y, tratando de hacerlos desaparecer, los ocultamos lo más posible, entregando todo eso a la noche como si la luz no debiera verlo.

SÓC. —Entonces, Protarco, en todas partes has de proclamar, a lo lejos comunicándolo por medio de tus mensajeros, y a los presentes por ti mismo, que el placer no es ni el primer bien ni el segundo, sino que hay que pensar que cualquiera escogería con mayor agrado[157] lo relativo a la medida, lo mesurado y oportuno[158] y todo lo semejante.

PRO. —Así se desprende de lo que venimos diciendo.

---

[155] De nuevo tropezamos con la ambigüedad del predicado *kalón*, «hermoso o bello» cuando responde a un criterio estético, se convierte en predicado «universal», simple marca de aprobación, cuando un juicio de valor reposa en cualquier otro criterio. Esto es lo que pretendemos reflejar al traducir *kallio* por «más digno de mérito».

[156] Cf. 20b. 36c.

[157] Acepto la corrección de Diès (véase la discusión en su introducción págs. LXXXIX y sigs.), que da lugar a un evidente juego de palabras.

[158] *Kairós*, «oportunidad», es un término que responde a un concepto importante en la Sofística, especialmente en Gorgias; Platón lo rehúye, incluso en frases hechas, en sus primeras etapas. En cambio, cuando empieza a ocuparse del mundo «de abajo», *kairós* se va haciendo más frecuente.

b SÓC. — En segundo lugar lo relativo a la proporción, lo hermoso, lo perfecto y suficiente y todo lo que pertenece a esa estirpe.

PRO. — Así parece.

SÓC. — En tercer lugar, según mi vaticinio, al poner el intelecto y la prudencia no te despistarías mucho de la verdad.

PRO. — Quizás.

SÓC. — ¿Acaso no serán cuartas las cosas que atribuimos al alma sola, las ciencias y las técnicas y las opiniones llamadas correctas, después de las tres primeras clases,
c todas esas cosas serán las cuartas, si están más emparentadas con el bien que el placer?

PRO. — Posiblemente.

SÓC. — En quinto lugar colocaremos los placeres que hemos definido como exentos de dolor, llamándolos puros y del alma sola, placeres que acompañan a las ciencias y a las sensaciones.

PRO. — Puede.

SÓC. — «En la sexta generación», dice Orfeo, «poned fin al canto»[159]; pues bien, también nuestro discurso parece
d terminar en la sexta sentencia. Después de esto ya no nos queda más que, por así decirlo, dar una cabeza a lo dicho[160].

PRO. — Es menester.

SÓC. — Ea, pues, «por tercera vez, en honor de Zeus salvador»[161], repasemos el mismo argumento.

PRO. — ¿Cuál?

---

[159] Cf. PLUT. *De E ap. Delp.* 391d.

[160] Para la «cabeza» de un *lógos*, además de *Fedr.* 264c, que hemos visto en n. 152, cf. *Gorg.* 505c-d.

[161] Alusión a las tres libaciones que se hacían en los banquetes. Cf. *Carm.* 167a, *Rep.* 583b, *Ep.* VII 340a.

SÓC. — Filebo sostenía que nuestro bien es el placer, todo y en todas sus formas.

PRO. — Según parece, Sócrates, con «por tres veces» querías decir antes que hay que resumir el argumento desde el principio[162].

SÓC. — Sí, oigamos lo que sigue. En efecto, porque c
tengo presente lo que acabo de exponer y, a la vez, porque me repugna el planteamiento que no sólo es de Filebo, sino también de muchísimos otros, dije yo que el intelecto es con mucho superior y mejor que el placer para la vida del hombre.

PRO. — Así fue.

SÓC. — Mas sospechando que hay también otros muchos bienes, dije que si alguno de ellos parecía mejor que éstos dos, competiría por el segundo premio para el intelecto contra el placer, y el placer se vería privado también del segundo.

PRO. — Eso dijiste, en efecto. 67

SÓC. — Y a continuación ha quedado perfectamente claro que ninguno de los dos es autosuficiente.

PRO. — Pura verdad.

SÓC. — Entonces, ¿intelecto y placer no han quedado apartados de ser ni el uno ni el otro el bien, porque carecen de autarquía y de capacidad de suficiencia y perfección?

PRO. — Exactamente.

SÓC. — Habiendo aparecido un tercer candidato, superior a cada uno de los dos primeros, el intelecto se revela mucho más próximo y vinculado por naturaleza que el placer con la forma del vencedor.

PRO. — ¿Cómo no?

SÓC. — Entonces, de acuerdo con el juicio que el argu-

---

162 Protarco se refiere al refrán que Sócrates citaba en 60a.

mento nos lleva a emitir ahora, el placer iría en quinto lugar.

PRO. — Parece.

b SÓC. — Y no en primero, aunque todos los bueyes y los caballos y todas las demás bestias lo concedan a la persecución del gozo; pues bien, confiando en ellas como los adivinos en los pájaros, la masa estima que los placeres son lo más importante para nuestro bien vivir y creen que los amores de las bestias son testimonios más poderosos que los de los discursos emitidos en cada caso en el oráculo de la musa filosófica.

PRO. — En adelante todos diremos, Sócrates, que lo que tú has dicho es absolutamente verdad.

SÓC. — Entonces, ¿dejáis que me marche?

PRO. — Aún queda un poco, Sócrates; que no vas tú a renunciar antes que nosotros. Te voy a recordar lo que queda.

TIMEO

El *Timeo* es una de las obras acerca de cuya autemicidad no existen prácticamente dudas. Los testimonios que lo citan se remontan a Aristóteles *(De caelo* II 293b32 [*Tim.* 40b-c], III 300a1; *De generatione* I 315b30 [*Tim.* 54d y sigs.], 325b24, II 329a13, 332b29) [1]. Esta unanimidad casi total no significó en ningún momento consenso acerca de su interpretación [2].

Las dificultades interpretativas tienen diversas razones. En primer lugar, es difícil determinar si la doctrina que expone el personaje principal es la del autor. A. E. Taylor [3], en el comentario más importante, afirma que las teo-

---

[1] A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pág. 1. Entre las excepciones, hay que añadir a la posición de SCHELLING *(Philosophie und Religion*, en *Werke*, VI, pág. 36), mencionada por A. E. TAYLOR, la de C. H. WEISS *(Die Idee der Gottheit*, Dresde, 1833, pág. 97). Schelling cambió posteriormente de opinión *(Scripta Philosophica, I*, en *Werke*, VII, pág. 374).

[2] Quizá sea TH. H. MARTIN *(Études sur 'Le Timée' de Platon*, I, París, 1841, pág. VII) quien define con mayor concisión la situación al comienzo de sus monumentales estudios sobre el diálogo: *Parmi les dialogues de Platon, celui qui a joué les plus grand rôle dans l'histoire de la philosophie, celui dont les Platoniciens de tous les âges ont invoqué l'autorité, celui qu'on a le plus cité, et qu'on a le moins compris, c'est le Timée.*

[3] *Commentary*, cit., pág. 10 y sigs.

rías corresponden a un ecléctico del siglo V, defensor de una mezcla de pitagorismo y materialismo jónico. Aunque esta hipótesis ha sido rechazada (cf. los convincentes argumentos F. M. Cornford[4]), es significativa de los problemas hermenéuticos existentes.

Ya los discípulos de Platón tenían divergencias acerca de si la creación del mundo, por ejemplo, debía ser tomada literalmente o sólo de manera alegórica[5]. Con los primeros se alineaba Aristóteles y con los segundos, Jenócrates, que se destacó por su fidelidad a la palabra platónica y dedicó gran parte de su actividad al frente de la Academia a la interpretación de la cosmología[6].

Platón mismo ofrece en el *Timeo* una base para esta diversidad de interpretaciones. El orador principal califica su discurso de relato probable (29d2; 30b7; cf. 34c2-4), que está determinado por la naturaleza del objeto descrito: sensible, opinable y en cambio permanente sin alcanzar nunca el ser (28d2-4; cf. 29b-c). Aunque mucho se ha especulado sobre el significado del aserto platónico, su sentido parece ser simplemente que, dada la calidad del objeto, es imposible hacer sobre el particular una exposición que se ajuste a la racionalidad y la exactitud propias de otra esfera del ser[7]. La disertación no es, sin embargo, mera fabulación, dado que es imagen del discurso exacto y

[4] F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres, 1937, págs. VIII-XI.

[5] Cf. A. E. TAYLOR, *Commentary*, pág. 68 y sigs.; F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 26.

[6] Sobre el problema, cf. los trabajos de C. VLASTOS («The Disorderly Motion in the Timaeus» y «Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?», ambos en *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1967, págs. 379-399 y 401-409, respectivamente).

[7] Esta afirmación platónica ha servido para introducir todo tipo de arbitrariedad exegética y ha sido, en general, la única limitación que se ha tenido en cuenta (cf., p. ej., F. M. CORNFORD, *Cosmology*, págs. 28-32).

racional, como su objeto lo es del mundo ideal. Su exactitud es, por lo tanto, aproximada *(eikós)* y hay no sólo un momento de error, sino, sobre todo, de inexplicabilidad en términos racionales *(álogon)*.

No sólo el carácter, por así decirlo, mitológico del discurso de Timeo, o sea la descripción objetiva, dificulta la tarea interpretativa. También la naturaleza de los potenciales lectores hace que sea un conocimiento difícil de transmitir: no todos están en condiciones de entender las doctrinas allí expuestas. Así, se afirma que es difícil descubrir al hacedor y padre del universo e imposible comunicárselo a todos, una vez descubierto (28c).

Asimismo, el carácter concreto del *logos* presente contribuye a obstaculizar la captación inmediata de lo expresado. El discurso no aclara sus propios principios, se encuentra limitado a una esfera precisa. La ocasión y la forma adoptada hacen posible entender sólo en parte su contenido. Por ello, al hablar de los principios de los cuatro elementos —fuego, aire, agua y tierra—, se afirma que sólo le son conocidos al dios y a quien es querido por él (53d), alusión a una doctrina superior y no aclarada en el diálogo[8]. Timeo mismo excluye expresamente de la disertación presente esa esfera que ayudaría a esclarecer el discurso (48c-e), al igual que el tratamiento de lo concerniente a los problemas metafísicos fundamentales, ser, no ser y devenir (38b)[9].

---

[8] Se suele ver en este pasaje una alusión a la doctrina no escrita de Platón (H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Publicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezioni di Metafisica e Storia della Metafisica I, Milán, 1982, pág. 367).

[9] Como una puesta entre paréntesis de la problemática, para una ocasión y un discurso más apropiado hay que entender este pasaje, en el que

Platón señala, por tanto, tres tipos de limitaciones para la comprensión de su cosmología: la proveniente del objeto, la del discurso y la de los potenciales receptores. Esta última no se refiere, por cierto, a los participantes del diálogo, que son a su vez expositores, sino a los posibles lectores no cualificados de la obra. Es de notar que los personajes, tal como lo subrayan las expresiones del propio Sócrates (19e-20c), poseen los conocimientos filosóficos necesarios para la tarea emprendida[10]. Esto indica, por otro lado, que nos encontramos ante una auténtica exposición cosmológica parcial, que, por su dificultad y especificidad, no está dirigida al público en general, sino a una audiencia que conoce ya, básicamente, la filosofía platónica, y, más concretamente, a los miembros de la Academia[11].

Datación del Timeo

En cuanto a la posición en el *corpus platonicum*[12], hay que distinguir la cronología absoluta de la dramática. La

sólo hay una aparente contradicción con el *Sofista*. Contrariamente, G. E. L. OWEN, «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», *The Classical Quarterly*, N. S. 3, 47 (1953), 79-95.

[10] Timeo, al internarse en la parte central del diálogo y, por ende, la más difícil de comprender desde el punto de vista filosófico, lo pone de relieve (*Tim.* 53b7-c3).

[11] Cf. A. RIVAUD, *Platon. Oeuvres complètes*, X, Paris, 1925 [1970]: *Timée, Critias. Texte établi et traduit par A. R.*, pág. 5, con una conclusión similar. F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 61) ha llamado la atención sobre la existencia de muchos pasajes del *Timeo* que están escritos para alumnos ya versados, en lo que él denomina *his* [Plato's] *later thought*. Dejando de lado la limitación propia de su interpretación evolutiva del pensamiento platónico, su observación apunta en un caso parcial a la conclusión general aquí extraída (cf. *ibidem*, pág. 73).

[12] Acerca del problema de la cronología de los diálogos platónicos, cf. E. LLEDÓ ÍÑIGO, «Introducción general», PLATÓN, *Diálogos*, vol. I: *Apo-*

primera se refiere a la fecha de composición y su relación con el resto de los diálogos. La segunda alude a la conexión que se establece en el *Timeo* con otras obras (otro ejemplo de agrupación dramática es la trilogía *Teeteto, Sofista, Político*).

Cronología absoluta.—El debate acerca de la posición del *Timeo* en la obra de Platón se remonta al siglo pasado, cuando solía sostenerse que su pensamiento habría variado sustancialmente en la última época de su vida, colocada generalmente después de la aparente crítica del *Parménides* a la doctrina de las ideas. Aunque aún hoy persisten quienes pretenden descubrir en el legado platónico huellas de una evolución semejante, dicha posición se hace insostenible tras los trabajos de P. Shorey[13], H. M. Cherniss[14] y últimamente de H. J. Krämer[15].

Esta interpretación dio lugar a diferentes hipótesis acerca de la datación. Durante el siglo XIX, se consideró que su composición fue inmediatamente posterior a la *República*. G. Stallbaum[16] estima que fue escrito poco después de este diálogo. No obstante, estudios posteriores tendían a colocarlo, en consonancia con los testimonios antiguos, hacia el final de la vida del filósofo ateniense. La redacción tardía pareció ser confirmada por el análisis estilométrico, que,

---

logía, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras. Madrid, B. C. G., núm. 37, págs. 45-55.

[13] *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.

[14] *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

[15] *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Jahrgang, 1959, Abhandlung 6).

[16] *Platonis opera recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum*, VII *(Timaeus et Critias)*, Gota Erford, 1838, pág. 35.

basándose en ciertas características de la obra platónica, sobre todo en la presencia o ausencia de hiato [17], mostraba que el *Timeo* pertenecía al grupo de diálogos escritos según el principio isocrático. El abrupto cambio de estilo parecía indicar una actitud consciente, asumida tras una época de silencio relativamente larga. El período se situaría a partir del 360 a. C., después de los avatares del segundo viaje a Siracusa [18]. Esta interpretación, no obstante, presentaba ciertas dificultades para los partidarios de la evolución del pensamiento platónico, dado que en el presente escrito sostiene la teoría de las ideas sin limitación alguna.

A mediados de este siglo, el trabajo de G. L. Owen [19], volvió a llamar la atención sobre la datación del *Timeo*. Owen consideraba que no se adecuaba a la doctrina platónica tal como se encuentra expuesta en el grupo de diálogos del que forma parte (*Político*, *Sofista*, *Filebo* y *Leyes*). Además, se basaba en consideraciones acerca de los períodos de las frases platónicas para concluir que debía colocarse antes del *Fedro*, dado que comparte una fe absoluta en la doctrina de las ideas que parece no haber sido aún sometida a las críticas del *Parménides*. En oposición a

---

[17] Las características principales de la obra tardía son cuatro: reducción del elemento dramático al mínimo, pérdida de importancia de la figura de Sócrates hasta su total desparición en las *Leyes*, carácter no aporético de los diálogos y esfuerzo por adecuarse a las normas y periodos propios de la retórica isocrática. Como puede observarse, la fragilidad de los criterios es evidente. El primero no es válido sino para dos obras de este periodo: *Timeo* y *Critias*; el segundo no se verifica en el caso del *Filebo*; el tercero es propio también de obras del período juvenil y medio. El único que parece ofrecer cierta firmeza es el cuarto, porque presupone la ausencia de hiato (cf. H. M. CHERNISS, «Timaeus 38a8-b5», *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), 18-23, y «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», *American Journal of Philology* 78 (1957), 225-266).

[18] Así lo hace A. E. TAYLOR, *Commentary*, págs. 3-13.

[19] G. L. OWEN, *Place*.

Owen, H. M. Cherniss[20] intenta demostrar que el estilo correspondía al de Platón tardío y que la doctrina expuesta coincidía plenamente con su filosofía.

Las dificultades que ha de encontrar quien intente aislar las contradicciones y fijar las etapas dentro de la doctrina platónica son innegables. Una lectura atenta de sus diálogos muestra un pensamiento que, si bien ama la oscuridad y la ambigüedad de la expresión, es asombrosamente coherente y unitario. También es evidente que las conclusiones estilométricas son un fundamente demasiado endeble para ubicar cronológicamente el momento de composición[21]. En el caso particular del *Timeo*, la ausencia de hiato y el respeto de los principios retóricos isocráticos se explican probablemente por la naturaleza discursiva de su exposición, diferente del clima de conversación relajada de otros diálogos.

Los defensores de la datación tardía tienen de su parte como único argumento de relativa validez el peso de la tradición antigua. A falta de criterios decisivos, parece aconsejable considerar al *Timeo*, conjuntamente con el *Critias*, como un diálogo de vejez, al que habrían seguido, probablemente, el *Filebo* y, seguramente, las *Leyes*.

La fecha de composición del diálogo adquiere una importancia relativa para la comprensión de la doctrina platónica si se parte de la unidad de su pensamiento y, sobre todo, de la recepción unitaria que se ha hecho de su filosofía. La idea de que la doctrina platónica habría sufrido una evolución no deja de ser un prejuicio del

---

[20] H. M. Cherniss, *Timaeus* y *Relation*, cit.

[21] Cf. las críticas de G. E. L. Owen, *Place*, págs. 79-82, parcialmente aceptadas por H. M. Cherniss, *Relation*, cit.

romanticismo decimonónico. Por otra parte, Platón mismo pone en relación el diálogo tanto con la obra escrita —en la introducción— como los principios filosóficos últimos, propios de la enseñanza oral[22].

Cronología dramática.—La acción se desarrolla en Atenas, al final de los años veinte del siglo v[23]. El diálogo comienza llamando la atención sobre la ausencia de un participante. Se han propuesto diversos nombres para llenar este vacío, desde el mismo Platón, hasta Filolao o algún otro filósofo pitagórico. Sea quien fuere el personaje, Platón, evidentemente, no introduce aquí un detalle carente de significado. La figura del ausente al comienzo del diálogo no hace sino aludir a las limitaciones del discurso que se mencionaron más arriba[24]. Aquí no se encontrará la última sabiduría, que se transmite de manera oral. El discurso llegará sólo hasta un punto del camino.

Sócrates, el maestro de Platón, adopta expresamente una posición secundaria y es probable que en esta obra se presuponga que tenía poco menos de cincuenta años[25]. El interlocutor principal, Timeo, proviene de Lócride y, además de ser un político eximio y haber ocupado los puestos públicos más importantes, ha llegado a la cima del conocimiento filosófico (20a). La descripción lo presenta como una persona de edad avanzada. Aunque no se dice nada acerca de su filiación filosófica, su proveniencia de Lócride lo coloca dentro de la tradición pitagórica. Critias se encuentra en el esplendor de su carrera política y es un ciudadano notorio en Atenas (20a), por lo que se debe pre-

[22] *Vid. supra*, pág. 120.
[23] Cf. A. E. Taylor, *Commentary*, pág. 15 y sigs.
[24] Cf. *supra*, pág. 119 y sigs.
[25] A. E. Taylor, *Commentary*, pág. 22.

sumir que es también un anciano[26]. Por esta causa, es poco plausible que sea de uno de los treinta tiranos que formaron parte del gobierno oligárquico entre 404-403[27]. Es probable que sea bisabuelo de Platón, es decir, abuelo del tirano. Poco es lo que Sócrates dice de Hermócrates como para sacar alguna conclusión cierta. Es también un extranjero y goza de buena reputación. Asimismo, posee una educación adecuada, lo que parecería indicar su avanzada edad[28]. Nos encontramos, pues, en un ambiente típico del diálogo filosófico, tal como se conoce a través de otra obra tardía de Platón, las *Leyes*.

Como ya se ha señalado más arriba, el *Timeo* se refiere a una conversación sostenida el día anterior por los mismos interlocutores. Aunque, si exceptuamos el *Critias*, ninguno de los ahora presentes, a excepción de Sócrates, participa en ningún otro diálogo platónico, el resumen que éste hace al comienzo recuerda en muchos aspectos particulares la conversación que mantuviera en casa de Céfalo sobre el hombre justo y el mejor orden político. Además, otro diálogo, el *Critias*, es anunciado como la continuación del discurso cosmológico[29].

---

[26] Esta suposición se ve forzada por el hecho de que cuando Critias era un niño estaban de moda los poemas de Solón, que entonces eran muy recientes (21b), es decir fines del siglo VI, principios del V, y agrega, además, que recuerda muy bien lo que se le contara de niño, mientras que, quizá, no podría dar cuenta de lo que se le contó ayer (26b; cf. b5-6).

[27] A. E. TAYLOR, *Commentary*, pág. 23.

[28] Contrariamente a lo que sostiene A. E. TAYLOR, *Commentary*, pág. 14, no creo que pueda suponerse a partir de lo que expresa Sócrates en 20a que Hermócrates era en esa época joven. El hecho de ser filósofo y político (cf. 19c), indica más bien lo contrario.

[29] Se ha hecho costumbre hablar de una trilogía: *Timeo, Critias, Hermócrates*. F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 1) afirma, por ejemplo: *It is probable, then, that Plato was nearer seventy than sixty when he projected the trilogy Timaeus, Critias, Hermocrates-the most ambitious*

La relación del *Timeo* con la *República*, ha sido objeto de largas controversias desde el siglo pasado. Al comienzo de la obra, Sócrates recuerda a sus interlocutores (Timeo, Critias y Hermócrates) que el dia anterior habían acordado continuar la conversación que mantenían acerca del estado ideal. La tarea de la que se encargarán consiste en describir el origen del universo (Timeo), la constitución del estado ideal ateniense y su acción en la guerra de defensa de Atenas frente a la invasión de los atlántidas (Critias; *Tim.* 27a2-b6).

La identificación de la conversación anterior con la *República* parecería ser, a primera vista, evidente. La distinción de los estamentos, la doble naturaleza, prudente y valiente, de los guardianes, el comunismo, parecen alusiones demasiado concretas a dicho diálogo.

Sin embargo, ya desde comienzos del siglo pasado no dejó de extrañar que en el resumen de Sócrates faltara justamente lo que se consideraba la parte principal del tratado platónico, a saber, la formación a la que se verían sometidos los guardianes, y, especialmente, los libros centrales, VI y VII, en los que se hacían también aproximaciones a la metafísica platónica, así como la analogía entre alma y estado, el análisis del alma individual en tres partes y la discusión de las virtudes individuales y las del estado[30].

---

design he had ever conceived. Too ambitious it would seem; for he abandoned it when he was less than halfway through. The Critias breaks off in an unfinished sentence; the Hermocrates was never written. Only the Timaeus is complete; but its introductory part affords some ground for a conjectural reconstruction of the whole plan. A pesar de estas precisiones acerca de las intenciones de Platón, no hay nada en la introducción que indique que se trata de una trilogía, más bien lo contrario (cf. A. E. TAYLOR, *Commentary*, pág. 14; el mismo F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 20). En el Critias (108a-c) se alude a un presunto discurso de Hermócrates, pero su mención es vaga y contradice el plan expuesto en el *Timeo*.

[30] Cf. F. M. CORNFORD, *Cosmology*, págs. 4, 11.

Schleiermacher en su introducción al diálogo defiende una posición semejante. En la historia de la interpretación, como es natural, las opiniones se dividían entre los que intentaban considerar al *Timeo* una continuación del diálogo entablado en la *República*[31] y los que se negaban a aceptar tal hipótesis, a primera vista la más evidente[32].

Th. H. Martin[33], supuso una conversación intermedia que daba cuenta de la aparente divergencia de las fechas. La disertación resumida no sería sino la narración del diálogo con Adimanto y Glaucón en casa de Céfalo dos días antes del relato que aquí se inicia y que Sócrates habría hecho a sus interlocutores presentes el día anterior[34]. La tesis de que los libros centrales de la *República* no están incluidos en el resumen, no resiste la menor lectura atenta del texto: la educación filosófica es mencionada expresamente como uno de los capítulos fundamentales cuando Sócrates afirma que los guardianes debían ser educados en gimnasia, música y en todas las disciplinas que les convengan (18a9-10), giro que muestra claramente que se trata de la educación filosófica a la que se dedican los libros V-VII. Suponer que en un resumen de las características esenciales del *discurso que di acerca de la república* (*Tim.* 17c) debe

---

31 A este grupo pertenecen los trabajos de A. E. Taylor, *Commentary*, pág. 13; Th. H. Martin, *Études*. I, pág. 1 sigs.

32 El argumento más fuerte de esta corriente es la no concordancia de las fechas en que tuvieron ocasión el diálogo aludido en la introducción del *Timeo* y la *República*. Así F. M. Cornford (*Cosmology*, páginas 4-6), para quien es fundamental también que el resumen ignore la parte central del diálogo sobre el estado.

33 Th. H. Martin, *Études*, I, pág. 1 y sigs.

34 De manera semejante A. E. Taylor, *Conmientary*, pág. 13. Los argumentos de F. M. Cornford, *Cosmology*, pág. 4 y sigs., acerca de la fecha, aparte de presuponer una cronología de los festejos que ya era incierta en época de Proclo, carecen —como el mismo Cornford debe aceptar— de importancia.

incluirse la analogía entre el alma y el estado y la discusión de las virtudes individuales y las del estado, es no sólo pretender determinar por Platón qué es lo principal en su diálogo y qué no, sino, además, confundir el estado *(pólis)* con el orden estatal *(politeía)*. Sócrates habla sólo de lo que ayer había dicho acerca de la organización del estado, pero en ningún momento se excluye que no hubiera tratado otros asuntos. El tema central de la *República* —la justicia, y, sobre todo, si el hombre justo es más feliz que el injusto— queda finalizado en el libro X, pero la conversación había abordado toda una serie de problemas complementarios, pero fundamentales. Es lógico suponer que se continuara no con una biografía particular, sino con el tratamiento de la temática política. Finalmente, es difícil de creer que alusiones tan precisas al mismo tema de la *República*[35] no estuvieran pensadas más para marcar la relación de los dos diálogos, incluso desde el punto de vista dramático, que para subrayar alguna supuesta diferencia.

Sócrates caracteriza el relato que ha de comenzar como una 'concreción' del anterior (19b3-c9), es decir, una imitación de la forma ideal que yace quizás como modelo en el cielo *(Rep.* 9, 592b1-2). En otras palabras, *la relación que tiene el grupo de diálogos que inicia el Timeo con la República es la misma que existe entre la forma ideal y el mundo fenoménico.* Pero hay, además, razones estructurales que marcan la estrecha relación entre las dos obras: los siete primeros libros de la *República* hacen una fenomenología del surgimiento del estado y su culminación, mientras

[35] Sobre todo hay que pensar aquí en la relación modelo-copia o abstracción-concreción que establece el mismo Sócrates entre el diálogo anterior y el presente *(Tim.* 19b-c).

que los libros VIII-X se dedican a mostrar su degeneración. Algo similar sucederá ahora: Timeo describe el comienzo del mundo, mientras Critias toma a los hombres así surgidos, hace una descripción de su estado y los conduce hasta el comienzo de su decadencia[36]. Por otra parte, así como en el centro de la *República* se encuentra el tratamiento de la idea del bien (cf. especialmente *Rep.* 6, 508b5-10) —lo que es comprensible, dado que se está describiendo una fenomenología ideal—, la parte central del *Timeo* —reflejo del otro diálogo— está dedicada al principio opuesto en la constitución del mundo, el espacio (cf. especialmente *Tim.* 49a1-50c6).

La relación del *Timeo* y el *Critias* entre sí también puede ser explicada a través de la comparación con la *República*. En ésta hay una relación analógica entre la estructura del todo y la alegoría central de la caverna VII 514a1-521b10), en la que se describe el ascenso del filósofo desde este mundo al de las ideas y a la idea del bien y su retorno a las tinieblas de la realidad física. El conjunto del tratado tiene una organización semejante que va desde la constitución del estado de los guardianes (libros II-IV) a la descripción del estado de los filósofos (libros V-VII) y su caída en la injusticia (libros VIII-IX). Este núcleo compositivo va acompañado de una introducción sobre la justicia

[36] Una de las causas que han llevado a generalizar la tesis de la trilogía es la continuación del paralelismo con la *República*, suponiendo un tercer diálogo que correspondería a los libros VIII y IX. Sin embargo, esto no se afirma explícitamente en el texto, ni parece seguirse de ninguna de las expresiones de los personajes. Acerca de la decadencia de la Atenas primordial, cf. F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Beiträge zur klassischen Philologie, 187, Königstein/Ts., 1985, págs. 308-311.

(libro I) y un epílogo consistente en una justificación de la expulsión de los poetas del estado y un mito final sobre el premio a la justicia (libro X).

Los diálogos que nos ocupan tienen una estructura semejante. El *Timeo* describe el ascenso del estado caótico y desordenado a un cosmos que es la mejor imagen posible del mundo ideal, mientras que el *Critias* se ocupa del estado ideal[37]. Falta la descripción de la decadencia, es decir, el tercer momento de la caverna, que algunos han supuesto en el *Hermócrates;* pero, como ya se afirmara más arriba, acerca del tercer discurso calla nuestra fuente. Platón ha descrito tal situación en el libro III de las *Leyes*. Nada indica, sin embargo, que este libro contenga materiales de un supuesto *Hermócrates*.

Estructura y finalidad del diálogo

El diálogo posee una clara estructura tripartita precedida de una introducción (17a-27b). Timeo describe la creación del mundo desde tres puntos de vista distintos. En primer lugar, considera la obra de la razón (47e): la presencia del límite en el mundo. El cosmos es visto desde su perfección por la acción de la forma (27c-47e). En el segundo relato estudia la contribución de un segundo principio *(arché)* en la constitución del mundo: el espacio o

[37] Evidentemente, una consideración totalizadora de la concepción histórica de Platón debe incluir el mito del *Político* (269c-274c) y el de la época de Cronos del cuarto libro de las *Leyes* (713a-714a). Sobre la teoría histórica de Platón, cf. K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1968 [2.ª edición], págs. 203-289, y *La metafisica della storia in Platone*, Milán, 1988, con las correcciones de F. L. LISI, *Einheit*, págs. 195-345.

nodriza, elemento informe que recibe en sí la limitación de la forma (47e-69c). El tercer *logos* describe la mezcla del límite y de lo ilimitado, tal como se da en el hombre (69c-92c).

La estructura se puede sintetizar de la siguiente manera:

A) DIÁLOGO INTRODUCTORIO (17a-27b). — Sócrates hace un resumen de la conversación mantenida el día anterior en lo que concierne al estado ideal (17b-19a) y expresa su deseo de oír una exposición que describa el funcionamiento concreto de un estado semejante (19b-20c). Critias refiere, entonces, una historia que Solón había escuchado en Egipto y que muestra cómo la Atenas primordial rechazó la invasión de los atlántidas y liberó Europa, África y Asia (20d-26c). Finalmente, se distribuyen las tareas para la futura conversación: Timeo ha de disertar acerca del cosmos y el hombre, Critias describirá la historia de la Atenas primordial.

B) EXPOSICIÓN DE TIMEO (27d-92c).

I) *Las obras de la razón* (27d-47e). — El discurso de Timeo avanza aquí descendiendo de lo mayor a lo menor, de lo general a lo particular y de la unidad a la multiplicidad.

0. Introducción (27d-30c). — Timeo aclara cuáles han de ser los principios fundamentales de este primer *logos* acerca de la creación. Distingue tres ámbitos, el ser eterno, el devenir que nunca es y nace y muere continuamente, y la causa del devenir (27d-28b). Al primer ámbito pertenece el modelo eterno, al segundo, el mundo sensible y al tercero, el demiurgo inteligente (28b-30a). Finalmente, el universo es caracterizado como un ser viviente dotado de razón, puesto que el demiurgo al crearlo en su bondad quiso hacerlo lo mejor posible (30b-c).

1. Creación de los seres vivientes eternos (30c-47e).

1.1. Creación del mundo (30c-34b).

1.1.1. El cuerpo del mundo (30c-34b). — El universo es un ser viviente perfecto, imagen del ser viviente inteligible (30c-d) es único (31a-b) y está constituido por cuatro

elementos, fuego, aire, agua y tierra (31b-32b) para poseer una proporcionalidad adecuada e indestructible (32c-33b). Su forma es esférica y gira sobre sí mismo (33b-34b).

1.1.2. El alma del mundo (34b-36b). — El alma del mundo, aunque posee prioridad ontológica, es tratada posteriormente en el discurso de Timeo, lo que no significa que haya sido creada después del cuerpo (34b-c). El demiurgo la compone de lo mismo, lo otro y la mezcla de estos dos elementos, dividiéndola en un círculo de lo mismo (la esfera de las estrellas fijas) y de lo otro que a su vez es dividido en siete círculos interiores, desiguales entre sí, que se mueven con un movimiento ordenado (35a-36d).

1.1.3. Unión del cuerpo y del alma del mundo (36d-38c). — El demiurgo extiende el alma desde el centro del cuerpo del mundo hasta sus extremos, cubriéndolo completamente. Ésta, una vez unida a él, puede, por las propiedades de sus componentes, llegar al conocimiento de todos los objetos, sean estos sensibles o inteligibles (36d-37c). El demiurgo crea el tiempo para que el universo sea imagen móvil de la eternidad (37c-38a).

1.2. Creación del resto de los seres divinos (38c-41a).

1.2.1. Los cuerpos celestes (38c-40c). — A continuación, Timeo describe la creación de los planetas y sus movimientos en el cielo en los siete períodos del círculo de lo otro (38c-39e), las estrellas fijas y su esfera, correspondiente al círculo de lo mismo del alma del universo (39e-40b), y finaliza en la creación de la tierra (40b-c).

1.2.2. Los dioses de la mitología (40d-41a). — El paso siguiente sería ocuparse de la genealogía de los dioses mitológicos, pero Timeo aquí se atiene a lo narrado por los poetas.

2. Creación del hombre (41a-47e). — El último paso de este primer *lógos* lo constituye el relato de la creación del hombre por parte de los dioses más jóvenes. En él, la creación del alma sirve de puente entre la creación de lo generado inmortal a la de lo generado mortal.

2.1. Encargo del demiurgo a los dioses inferiores (41a-d). — El demiurgo, que se encargó directamente de la creación de los seres divinos, encomienda ahora la tarea de engendrar el cuerpo humano a los dioses creados por él. La razón es el único elemento en el alma humana que es obra suya.

2.2. Creación del alma humana (41d-42c). - Una vez creadas las almas humanas con los restos de la sustancia que había servido para crear el alma del mundo, el demiurgo les muestra las leyes del destino, que implican su transmigración según su conducta en esta vida.

2.3. La obra de los dioses menores (42e-47e).

2.3.1. Creación del cuerpo y su unión con el alma (42d-44d). — Los dioses menores crean el cuerpo del hombre al que unen el alma imitando la acción del demiurgo. El alma se convulsiona al entrar en el cuerpo mortal.

2.3.2. Estructura del cuerpo (44d-45b). — La estructura del cuerpo es explicada teleológicamente. La cabeza sirve para albergar la parte más divina del alma, la inteligencia. Las funciones de las otras partes son aclaradas a partir de esta estructura jerárquica.

2.3.3. Las sensaciones (45b-47c). — El relato concluye con el tratamiento, también desde una perspectiva teleológica, de dos sensaciones: la vista (45b-47c; mecanismo de visión, 45b-d, visión en sueños, 45d-46c, reflejos en superficies, 47a-c) y el oído (47c-e). Hay un excurso sobre las causas auxiliares de estos fenómenos y su explicación teleológica (47a-c).

II) *La contribución de la necesidad* (47e-69c). — El *logos* avanza en esta parte del discurso de la indeterminación a la determinación.

0. Introducción (47e-48d). — El relato que acaba de finalizar da sólo una visión incompleta. Debe ser completado explicando la causalidad de la necesidad, porque el mundo es el producto de la mezcla de inteligencia y necesidad (48a1-3). Es necesario aclarar los principios de lo devenido (48e-52c) desde una nueva perspectiva e

introducir un nuevo principio, el receptáculo (48e-51d), en el que se reflejan las ideas y que, en constante cambio, adopta las distintas formas del mundo ideal y da lugar al mundo fenoménico que nos rodea. Las ideas funcionan a la manera de un padre sobre esta madre que es el receptáculo (50c-52d).

1. Los elementos (52d-61c).

1.1. La situación antes de la creación (52d-53b). —Antes de la ordenación de la materia, ésta se hallaba en un continuo movimiento caótico que mostraba como huellas de los elementos primordiales, fuego, aire, tierra y agua.

1.2. Estructura de los elementos (53c-61c). — Los elementos están constituidos por triángulos rectángulos e isósceles, que dan cuenta no sólo de la diferencia, sino también de la mutación de un elemento en otro (53c-57d). En esta transformación constante, se producen movimientos de los elementos desde y hacia sus regiones propias en el universo (56c-57c), dando lugar así a subespecies y formas mixtas (58c-61b).

2. Las cualidades sensibles (61c-68d). — Los objetos constituidos por los elementos poseen unas cualidades sensibles que son percibidas por todo el cuerpo (61d-65b), como la relación calor-frío (61d-62b), duro-blando (62b-c), pesado-liviano (62c-63e), áspero-suave (63e-64a), placentero-doloroso (64a-65b), o por órganos especiales (65b-68d), como los sabores (65b-66c), olores (66d-67a), sonidos (67a-c), colores (67c-68d).

3. Conclusión (68e-69a). — Esto fue lo que el demiurgo tomó de la necesidad en la creación del mundo. Por ello, es necesario reconocer dos tipos de causas, lo necesario y lo divino.

III) *La mezcla de inteligencia y necesidad* (69b-92c). — En su tercer movimiento, el *logos* discurre de lo superior a lo inferior.

0. Introducción (69b-c). — El final del discurso describe la obra conjunta de la razón y la necesidad. El dios intro-

duce orden y proporción, comenzando por los elementos. Tras crear el mundo y los dioses, encarga a éstos la creación del hombre.

1. El hombre (69c-90d).

1.1. Anatomía (69c-77c).

1.1.1. El alma (69c-72e). — Los dioses crean en primer lugar las partes mortales del alma, lo irascible y lo concupiscible (69c-70a). La primera se encuentra en el tórax (70a-d), mientras que la segunda ocupa la zona del vientre (70d-72e).

1.1.2. El cuerpo (72e-79a). — Timeo describe a continuación las partes del cuerpo creadas por los dioses: vientre e intestinos (72e-73a), huesos y médula ósea (73b-74a), carne, nervios y tendones (74a-75d), boca (75d-e), piel y pelos (75e-76d), uñas (76d-e) y sistema circulatorio (77c-79a). Hay un excurso sobre las plantas (76e-77c).

1.2. Fisiología (79a-81e). — Son descritos dos aspectos de la fisiología del cuerpo humano: 1) relación entre circulación, respiración y alimentación (79a-80c), y 2) la alimentación y la sangre y su significación para el crecimiento, el envejecimiento y la muerte (80d-81e).

1.3. Patología (81e-87b). — La exposición desemboca en un tratamiento de las diversas enfermedades que pueden atacar el cuerpo (81e-86a) y el alma (86b-87b).

1.4. Terapéutica (87c-90d). — Las propuestas curativas a las disfunciones del cuerpo y el alma se centran sobre todo en la relación correcta entre ambos elementos (87c-89d) y en el cuidado de las tres especies de alma (89d-90c). El apartado termina con una loa al intelecto (90a-d).

2. El resto de los animales (90e-92c). — Finalmente es explicado el mecanismo de las leyes del destino, que hacen que el mundo se pueble de animales, dado que los hombres que no han sabido respetar el orden natural son condenados a reencarnarse en una vida subsecuente en un animal inferior: mujer (90e-91d), pájaros, cuadrúpedos, reptiles y gusanos, peces y moluscos (91d-92c).

La estructura del diálogo depende de su perspectiva teleológica: el fin es explicar la creación del hombre[38] para dilucidar un estado político de acuerdo con su naturaleza. Sólo en segunda instancia es el *Timeo* una cosmología. Forma parte de un proyecto político. Sobre todo, procura poner en claro la analogía existente entre el mundo de las ideas y este mundo y entre este mundo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos). *El Timeo trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la ética y la política, a la vez que alude a la fundamentación ontológica de la física.* Esto también aclara la relación con otros diálogos que la introducción postula. Platón pone su cosmogonía en relación con la *República* porque en ésta se explica la relación hombre-*pólis* y en aquélla la del hombre y el mundo. Mostrar la íntima conexión entre los tres niveles debería de haber sido la tarea del *Critias*.

Significación de la física platónica

La obra del fundador de la Academia no transmite un cuerpo independiente de doctrina física. El *Timeo* es la exposición escrita más acabada de la doctrina física de Platón. El ambiente en el que se desarrolla el diálogo así lo indica. Los interlocutores, cuatro ancianos filósofos, se diferencian tanto de los jóvenes inexpertos de la *República*, como de los personajes de las *Leyes*, donde si bien los tres interlocutores son ancianos, dos de ellos, Meguilo y Clinias, carecen de educación filosófica.

La física, por otro lado, es el relato del mundo fenoménico, por ende no es ciencia en sentido estricto, sino sólo

[38] A. Rivaud (*Oeuvres*, pág. 7 y sigs.) ha señalado también que la finalidad del diálogo se realiza en la descripción de la creación del hombre, pero no ha visto la conexión con el proyecto político platónico.

opinión, juicios sobre el devenir en los que impropiamente se aplica la noción de ser. La comprensión última de los procesos físicos le es posible sólo a aquel que conoce los principios metafísicos que dominan el universo. La doctrina física de Platón debe ser necesariamente complementada por la así llamada doctrina no escrita, como se manifiesta una y otra vez en el diálogo (cf. *supra*, pág. 119 y sigs.)[39]. A partir de ella se hace claro que los principios que actúan en este mundo son los mismos que tienen vigencia para toda la realidad ontológica: la unidad y la dualidad indeterminada. El primero es principio de forma y límite, el segundo, de multiplicidad e indeterminación. La ontologia platónica se caracteriza por ser un sistema derivativo que deduce toda la realidad de estos dos principios últimos o, si se quiere, reduce la complejidad del mundo fenoménico a ambos elementos. La forma en que actúan en este mundo es mediada, a través del límite que imponen las ideas a la indeterminación del receptáculo. Aunque en la multiplicidad de éstas ya se manifiesta la presencia del segundo principio, es en este mundo donde su influencia llega a un grado tal que impide la existencia de un relato estable y verdadero sobre los acontecimientos que en él tienen lugar. Por ello, la forma del relato físico tampoco es dialéctica, sino que su *lógos* se vuelve mito[40] y nada impide que sea fijado por escrito.

---

[39] Aún falta un tratamiento de conjunto de la relación del diálogo con la doctrina no escrita. L. ROBIN («Études sur la Signification et la Place de la Physique dans la Philosophie de Platon». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 43 (1918), 177-220 y 370-415) dio los primeros pasos hace más de setenta años.

[40] Aquí el término mito no está usado en el sentido que le ha dado la vulgarización moderna y que opone, equivocadamente, mito a *lógos*. En Platón, mito y *lógos* no se contraponen, sino que el mito es una de las formas que puede asumir el *lógos*.

Recepción del Timeo

El *Timeo* tuvo una recepción significativa en la Antigüedad y la Edad Media. En el seno de la Academia Antigua la obra fue objeto de especial atención, principalmente por parte de Jenócrates, segundo sucesor *(ca.* 335 a. C.) de Platón al frente de la Academia, y Crantor, su discípulo. Según el testimonio del Proclo *(Comm. in Tim.* I 76), este último escribió un comentario.

Aristóteles se refiere frecuentemente a las doctrinas del *Timeo* y, aunque en la mayoría de las ocasiones se aparta de Platón, su propia doctrina manifiesta una profunda influencia de la física y ontología del *Timeo*[41]. Teofrasto, en su tratado *Del Sentido* (§§ 83-91), describe el relato de las cualidades sensibles de los objetos que aparecen en la presente obra. También las otras grandes escuelas filosóficas del helenismo, el estoicismo y el epicureísmo, han sido influidas por el *Timeo*[42].

La influencia del diálogo también fue notable, tras el período de escepticismo que dominó la Academia, en el renacimiento de la visión sistemática durante el platonismo medio. Cicerón nos ha legado una traducción incompleta que realizó al final de su vida. Los fragmentos que nos han llegado de Numenio de Apamea y el tratado de Plutarco *De la generación del alma en el Timeo*, entre otros, testimonian que era objeto de intensa investigación en los círculos filosóficos durante el siglo II de nuestra era.

El neoplatonismo también vio en él una pieza fundamental de la doctrina platónica. La *Enéadas* II 1, y IV 1-5,

---

[41] Para la influencia platónica en un punto tan fundamental como la doctrina de *hýle*, véase la investigación de H. HAPP *(Hyle,* Francfort del Meno, 1973).

[42] Cf. A. RIVAUD, *Oeuvres,* pág. 3.

no son sino exposiciones de partes del diálogo. En el siglo IV, Calcidio escribió un comentario y Proclo otro en el siglo V.

En la Edad Media, la influencia del *Timeo* fue indirecta, principalmente a través de la influencia neoplatónica en el cristianismo. Las fuentes principales del platonismo durante esa época fueron los dos tercios finales de la traducción de Calcidio, la *Consolación de la Filosofía* de Boecio y el comentario de Macrobio al *Sueño de Escipión* de Cicerón. Esta última obra también se basa ampliamente en el *Timeo*. Así, durante la alta Edad Media y principios del Renacimiento, se llegó a identificar en Occidente la doctrina de Platón con la de este diálogo[43]. En España, el comentario y traducción al latín de S. Fox Morcillo[44] destaca por su erudición y precisión.

Tradición manuscrita

Aunque en la Antigüedad existía una tradición textual múltiple[45], el texto de Platón que poseemos se basa fundamentalmente en un manuscrito copiado alrededor de los siglos IX o X de nuestra era *(Parisinus graecus* 1807 [A])[46], con las correcciones provenientes sobre todo de un códice vienés *(Vindobonensis* 21 [Y]) que fue aparentemente escrito en el siglo XIV[47], pero cuya fuente es un ejemplar muy antiguo en letras unciales y dependiente de una tradición

43 A. E. TAYLOR, *Commentary*, pág. 2 y sigs.

44 *In Platonis Timaeum Commentarii*, Basilea, 1558.

45 I. BURNET, *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit. I B* Tomus IV tetralogiam VIII continens, Oxford, 1902, f. 2 r.

46 Juan Láscaris descubrió el manuscrito en 1490 y lo trajo a Occidente (A. RIVAUD, *Oeuvres*, pág. 120).

47 A. RIVAUD, *Oeuvres*, pág. 121.

diversa de la de A y anterior al siglo v[48]. Entre estas dos ramas de la *recensio* ha habido contaminación[49]. Una familia diversa es la representada por otra copia vienesa (*Vindobonensis* 54 [W]), que, aunque independiente de las dos anteriores y quizás anterior a Y, es de una calidad muy inferior[50]. Lo mismo puede afirmarse del *Parisinus Graecus* 1812, que probablemente sirvió de base a las primeras ediciones del diálogo, especialmente la de Henri Estienne[51].

La tradición indirecta del texto es amplia. Además de las traducciones de Cicerón y Calcidio, el diálogo es comentado por Proclo y citado por Plutarco, Numenio, Galeno, Eusebio, Jámblico y Estobeo. Para la presente traducción el texto base ha sido el de I. Burnet[52], cotejado con el de A. Rivaud[53].

---

48 I. Burnet, *Opera*, t. I v.

49 A. Rivaud, *Oeuvres*, pág. 122.

50 *Ibidem*, 122.

51 *Ibidem*, 122.

52 I. Burnet, *Opera*.

53 A. Rivaud, *Oeuvres*.

BIBLIOGRAFÍA

1) EDICIONES:

I. BURNET, *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit I B.* Tomus, IV tetralogiam VIII continens, Oxford, 1902.

A. RIVAUD, *Platon. Oeuvres complètes*, X, París, 1925 (1970): *Timée. Critias. Texte établi et traduit par A.R.*

2) COMENTARIOS:

R. D. ARCHER HIND, *The Timaeus of Plato Edited with Introduction and Notes*, Londres, 1888.

F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Londres, 1937.

S. FOX MORCILLO, *In Platonis Timaeum commentarii*, Basilea, 1558.

TH. H. MARTIN, *Études sur 'Le Timée' de Platon*, París, 1841.

G. STALLBAUM, *Platonis opera recensuit et commentariis instruxit G.St.*: VII *Timaeus et Critias*, Gota-Erford, 1838.

A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928 (1962).

3) TRADUCCIONES:

F. AARI, Platone. «Il Timeo ovvero della natura», en *Platone. Dialoghi. Versione di F. A. con un saggio introduttorio di P. Treves*, Turín, 1970.

F. ADORNO, Platone. «Timeo», en *Dialoghi Politici e Lettere di Platone a Cura di F. A.*, Turín, 1970, 2.ª edición, I, 670-789.

R. G. BURY, «Plato. "Timaeus"», en *Plato with an English Translation. Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles, by R. G. B*, Londres, 1929, 1-253.

G. FRACCAROLI, Platone. *Il Timeo,* trad. de G. F., Turín, 1906.

J. GARCÍA BACCA, Platón. «Timeo», en Platón. *Obras Completas* VI, Caracas, 1980, págs. 7-129.

B. JOWETT, Plato. «Timaeus», en *The Dialogues of Plato translated by,* B. J., III, Oxford, 1953, págs. 631-780. Ahora también en *The collected Dialogues of Plato Including the Letters Edited by E. Hamilton and H. Cairns, with Introduction and Prefatory Notes,* Princeton, 1982, 11.ª edición (Bollengen series 71), págs. 1151-1211.

G PUGLIESE CARATELLI, Platone. «Timeo», en Platone. *Tutte le Opere. A cura di G. Pugliese Carratelli,* Florencia, 1974, páginas 1091-1143.

F. DE P. SAMARANCH, Platón. «Timeo», en Platón. *Obras Completas,* Madrid, 1972 (2.ª edición), págs. 1103-1179.

TH. TAYLOR, Plato. «The Timaeus, a Dialogue on Nature», en *Plato The Timaeus and the Critias or Atlanticus. The* Thomas Taylor *Translation. Foreword by R. C. Taliafero, s.l., s.a.,* páginas 25-224.

KL. WIDDRA, Platon. «Timaios», en *Platon. Timaios. Kritias. Philebos. Bearbeitet von* Kl. W. *Griechischer Text von* A. Rivaud und A. Diès. *Deutsche Übersetzung von* H. Müller *und* F. Schleiermacher, Darmstadt, 1972 (Platon. Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch. 7), pág. 1-209.

4) TRABAJOS DE INTERPRETACIÓN:

J. COOK-WILSON, *On the Interpretation of Plato's Timaeus. Critical Studies with Special Reference to a Recent Edition,* Londres, 1888.

H. M. CHERNISS, «Timaeus 38a8-b5», *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1957a), 18-23.

— «The relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», *American Journal of Philology* 78 (1957b), 225-266.

E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Platon. Oeuvres complètes, XIV), París, 1970.

K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systema-*

tischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart, 1968 [2.ª edición].
La metafisica della storia di Platone, Milán, 1988.
H. HAPP, *Hyle*, Francfort del Meno, 1973.
H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non seritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Publicazioni del Centro di Recerche di Metafisica. Sezione di Metafisica e Storia della Metafisica 1 Milán, 1982.
E. LLEDÓ ÍÑIGO, «Introducción General», en Platón, *Diálogos, I: Apología. Critón. Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, B.C.G., 37, 7-135.
F. L. LISI, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Beiträge zur klassischen Philologie, 187, Königstein/Ts., 1985.
— «Nomos y physis en el pensamiento político de Platón», *Actas del VII Congreso Nacional de Estudios Clásicos (Madrid, 20-24 de abril de 1987)*, II, Madrid, 1989, págs. 239-243.
G. E. L. OWEN, «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», *The Classical Quarterly*, N. S., 3, 47 (1953), 79-95.
L. ROBIN, «Études sur la signification et la place de la physique dans la Philosophie de Platon», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 43 (1918), 177-220 y 370-415.
W. G. SALTZER, *Theorien und Ansätze in der griechischen Astronomie —Im Kontext benachbarter Wissenschaften betrachtet—*, Collection des travaux de l'Académie d'histoire des sciences, 23, Wiesbaden, 1976.
G. VLASTOS, «The Disorderly Motion in the Timaeus», en *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1967, págs. 379-399.
— «Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?», *ibidem*, páginas 401-419.
— *Plato's Universe*, Oxford, 1975.
B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt, 1988.
U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon*, Berlín, 1918.

TIMEO

SÓCRATES, TIMEO, HERMÓCRATES, CRITIAS

SÓCRATES. — Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido 17
Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?

TIMEO. — Le sobrevino un cierto malestar, Sócrates, pues no habría faltado voluntariamente a esta reunión.

SÓC. — ¿Os encargaréis tú y tus compañeros, entonces, de la parte que le correspondía al ausente?

TIM. — Por supuesto, y, en lo posible, no omitiremos b
nada, pues no sería justo que, después de gozar ayer de los apropiados dones de tu hospitalidad, los que quedamos no estuviéramos dispuestos a agasajarte a nuestra vez.

SÓC. — ¿Es que recordáis cuántos son los temas de los que os encomendé hablar?

TIM. — Sólo algunos, pero, como estás aquí, nos recordarás lo que hayamos olvidado. Mejor aún, si no te molesta, vuelve a repetirnos otra vez el argumento desde el principio de manera resumida para que lo tengamos más presente.

SÓC. — Así lo haré. Tengo la impresión de que lo prin- c
cipal del discurso que hice ayer acerca de la organización

política fue cuál consideraba que sería la mejor y qué hombres le darían vida.

TIM. — Y a todos nos pareció que la habías descrito de una manera muy conforme a los principios de la razón.

SÓC. — ¿No fue acaso nuestra primera medida separar en ella a los campesinos y a los otros artesanos del estamento de los que luchan en defensa de ellos?

TIM. — Sí.

d SÓC. — Y luego de asignar a cada uno una ocupación única para la que estaba naturalmente[1] dotado, una única técnica, afirmamos que aquellos que tenían la misión de luchar por la comunidad deberían ser sólo guardianes de la ciudad, en el caso de que alguien de afuera o de adentro intentara dañarla, y que, mientras que a sus súbditos tenían
18 que administrarles justicia con suavidad, ya que son por naturaleza sus amigos, era necesario que en las batallas fueran fieros con los enemigos que les salieran al paso.

TIM. — Efectivamente.

SÓC. — Pues decíamos, creo, que la naturaleza del alma de los guardianes debía ser al mismo tiempo violenta y tranquila[2] en grado excepcional para que pudieran llegar a ser correctamente suaves y fieros con unos y con otros.

TIM. — Sí.

SÓC. — ¿Y qué de la educación? ¿No decíamos que

[1] La *República*, cuyo contenido es resumido aquí (cf. Introducción, págs. 125-131) se caracterizaba por proponer una política acorde con la naturaleza (*phýsei katà phýsin*). Acerca de la relación entre organización legal y naturaleza, cf. F. L. LISI, *Einheit*, págs. 173-193; «Nomos y physis en el pensamiento político de Platón», *Actas del VII Congreso Nacional de Estudios Clásicos (Madrid, 20-24 de abril de 1987)*, II, Madrid, 1989, págs. 239-243.

[2] *philósophon* no se refiere en este contexto a ninguna cualidad filosófica, sino a una disposición del alma a la tranquilidad y la reflexión (cf. *Pol.* 306a-311c). Contrariamente A. RIVAUD, *Oeuvres*, pág. 126: *modération*.

estaban educados en gimnasia y en música, y en todas las materias convenientes para ellos?

TIM. — Por cierto.

SÓC. — Sí, y me parece que se sostuvo que los así edu- b
cados no debían considerar como propios ni el oro ni la plata ni ninguna otra posesión, sino que, como fuerzas de policía, habían de recibir un salario por la guardia de aquellos a quienes preservaban —lo suficiente para gente prudente—, y gastarlo en común en una vida en la que compartían todo y se ocupaban exclusivamente de cultivar la excelencia [3], descargados de todas las otras actividades.

TIM. — También esto fue dicho así.

SÓC. — Y, además, por lo que hace a las mujeres, hici- c
mos mención de que debíamos adaptar [4] a los hombres a aquellas que se les asemejaren y asignarles las mismas acti-

---

[3] *Aretḗ*. Se ha preferido excelencia («superior calidad o bondad que constituye y hace digna de singular aprecio y estimación en su género a una cosa», *Diccionario de la R.A.E. s.v.)* a virtud, que tiene un significado más restringido al ámbito ético (cf. acepciones 5 y 6 del *Diccionario de la R.A.E. s.v.)*.

La traducción de F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 10: *We remarked that their natures should be formed to the same harmonious blend of qualities as those of men)* erra en el análisis sintáctico de la frase, su nota sobre el *synarmostéon* es un ejemplo típico de sobreinterpretación. Cf. A. E. TAYLOR *(Commentary*, cit.), comentario al pasaje: *hos tàs phýseis toîs andrásin paraplesías eíe synarmostéon*, braquilogía por *hos tas phýseis tàs toîs andrásin paraplesías toútois eíe*. Por lo tanto, *andrásin* hay que tomarlo, a diferencia de lo que sostiene TAYLOR tanto con *synarmostéon* toîs *andrásin* como con *paraplesías*. A. RIVAUD, *Oeuvres*, pág. 127, tiene en el manuscrito que ha consultado un *schedón (jusqu'à la* [la nature des femmes] *rendre presque semblable à la leur* [la nature des hommes]) que no me ha sido posible localizar ni en su edición, ni en ninguna otra de las conocidas. Su traducción equivoca también el matiz platónico: se trata de escoger aquellas naturalezas femeninas que tuvieran las mismas cualidades innatas que se exigían de los hombres seleccionados y, luego de educarlas, asignarles las mismas funciones políticas.

vidades que a ellos en la guerra y en todo otro ámbito de la vida.

TIM. —También esto se dijo de esta manera.

SÓC. —¿Y qué de la procreación?, ¿o la singularidad de lo dicho no hace que se recuerde fácilmente?, porque dispusimos que todos tuvieran sus matrimonios y sus hijos en común, cuidando de que nunca nadie reconociera como propio al engendrado por él sino que todos consideraran a
d todos de la misma familia: hermanas y hermanos a los de la misma edad [5], a los mayores, padres y padres de sus padres y a los menores, hijos de sus hijos.

TIM. —Sí, también esto se puede recordar bien, tal como dices.

SÓC. —Y, además, que llegaran a poseer desde el nacimiento las mejores naturalezas posibles, ¿o acaso no recordamos que decíamos que los gobernantes, hombres y muje-
e res, debían engañarlos en las uniones matrimoniales con una especie de sorteo manipulado en secreto para que los buenos y los malos se unieran cada uno con las que les eran semejantes de modo que no surgiera entre ellos ningún tipo de enemistad, convencidos de que el azar era la causa de su unión?

TIM. —Lo recordamos.

19 SÓC. —¿Y también que decíamos que tenían que criar y educar a los hijos de los buenos y trasladar secretamente a los de los malos a la otra ciudad y observarlos durante su crecimiento para hacer regresar siempre a los aptos y pasar a la región de la que éstos habían vuelto a los ineptos que se habían quedado con ellos [6]?

TIM. —Así es.

SÓC. —¿He expuesto ya en sus puntos principales lo

[5] Cf. *Rep.* 5, 461d-e.

[6] Cf. *Rep.* 5, 460c.

mismo que ayer o deseáis todavía algo que yo haya dejado de lado, querido Timeo?

TIM. — En absoluto, esto era lo que ayer dijimos, Sócrates. *b*

SÓC. — Quizás queráis escuchar ahora lo que me sucede con la continuación de la historia de la república que hemos descrito. Creo que lo que me pasa es algo así como si alguien, después de observar bellos animales, ya sea pintados en un cuadro o realmente vivos pero en descanso, fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer, en *c* un certamen, algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos. Lo mismo me sucede respecto de la ciudad que hemos delineado. Pues con placer escucharía de alguien el relato de las batallas en las que suele participar una ciudad, que las combate contra otras ciudades, llega bien dispuesta a la guerra y, durante la lucha, hace lo que corresponde a su educación y formación no sólo en la acción, sino también en los tratados con cada uno de los estados. Critias y *d* Hermócrates, me acuso de no llegar a ser capaz nunca de alabar de forma satisfactoria a esos hombres y a esa ciudad. Lo que me sucede no es nada extraño, pues tengo la misma opinión de los poetas antiguos y de los actuales y, aunque no desdeño en absoluto su linaje, es evidente que el pueblo de los imitadores imitará muy fácilmente y de manera óptima aquello en lo que ha sido educado. Sin embargo, a cualquiera le resulta muy difícil imitar bien en obras lo que está fuera de su propia educación y le es aún más dificultoso imitarlo con palabras. Creo que la estirpe *e* de los sofistas es muy entendida en muchos otros tipos de discursos, y bellos además, pero temo que, puesto que vaga de ciudad en ciudad y en ningún lugar habita en casa propia, de alguna manera no acierte a describir hombres que son a la vez filósofos y políticos y lo que harían o dirían al guerrear o batallar o al relacionarse entre ellos de obra o

de palabra. Resta, ciertamente, el tipo de gente de vuestra disposición que por naturaleza y educación participa de
20 ambas categorías. Pues éste, Timeo, natural de Lócride, la ciudad con el mejor orden político de Italia[7], no inferior a ninguno de los de allí ni en riqueza ni en sangre, ha ocupado los cargos públicos más importantes y recibió los más altos honores de aquella ciudad y, además, ba llegado, en mi opinión, a la cumbre de la filosofía. Todos los habitantes de esta ciudad, supongo, sabemos que Critias no es lego en nada de lo que hablamos. Finalmente, puesto que hay muchos que lo testifican, debemos creer que la naturaleza y la educación de Hermócrates son suficientes para todos
b estos temas. Cuando ayer solicitásteis una exposición sobre la república, convine de buen grado porque sabía que, si os lo proponéis, nadie podría ofrecer una continuación mejor del discurso que vosotros, ya que sois los únicos que en la actualidad pueden implicar a esa ciudad en una guerra adecuada a su condición y, después, asignarle todas las excelencias que le correspondan. Una vez que expuse lo que me habíais encargado, os encomendé a mí vez lo que ahora digo. Habéis acordado que una vez que bubiérais reflexionado, ibais a saldar la deuda de hospitalidad hacia mí con
c el presente discurso. Estoy aquí preparado, entonces, para ellos y soy el más dispuesto de todos a recibirlos.

HERMÓCRATES. — En efecto, Sócrates, como dijo Timeo ni cederá la voluntad de hacerlo ni habrá ningún pretexto que nos impida llevarlo a cabo. Por tanto, también nosotros ayer, inmediatamente después de salir de aquí, cuando llegamos a casa de Critias, nuestro huésped, donde pernoc-

---

[7] La referencia a la perfección del orden político de Lócride era usual y probablemente estaba gobernada en el momento de la fecha dramática del diálogo por los pitagóricos. Cf. nota al pasaje de A. E. TAYLOR, *Commentary*, cit.

tamos, y aún antes, en el camino, reflexionamos sobre estos mismos asuntos. Éste nos contó una antigua saga. d
¡Cuéntasela también a él, Critias, para que opine si responde o no al encargo!

CRITIAS. — Lo haré, si también le parece al tercer[8] compañero, Timeo.

TIM. — Claro que estoy de acuerdo.

CRI. — Escucha, entonces, Sócrates, un relato muy extraño, pero absolutamente verdadero, tal como en una ocasión lo relataba Solón, el más sabio de los siete[9], que era pariente e
y muy amigo de mi bisabuelo Drópida, como él mismo afirma en muchos pasajes de su obra poética. Le contó a Critias, nuestro abuelo, que de viejo nos lo relataba a nosotros, que grandes y admirables hazañas antiguas de esta ciudad habían desaparecido a causa del tiempo transcurrido y la destrucción de sus habitantes, y, de todas, una, la más extraordinaria, convendría que ahora a través del 21
recuerdo te la ofreciéramos como presente, para elevar al mismo tiempo loas a la diosa con justicia y verdad en el día de su fiesta nacional, como si le cantáramos un himno.

SÓC. — Bien dices. Pero, por cierto, ¿no explicaba Critias cuál era esta hazaña que, según la historia de Solón, no era una mera fábula, sino que esta ciudad la realizó efectivamente en tiempos remotos?

CRI. — Te la diré, aunque escuchada como un relato antiguo de un hombre no precisamente joven. Pues entonces

---

[8] Esta mención de Critias, vuelve a hacer aparecer indirectamente la figura del cuarto participante, que se encuentra ausente (cf. *supra* 17a, c *Introducción*, pág. 7).

[9] Se trata de una mención de los siete sabios, personajes en parte míticos y en parte históricos que eran considerados en la Antigüedad la expresión máxima de la sabiduría humana. Los componentes del grupo variaban fuertemente según época y lugar. Platón menciona una lista en el *Protágoras* 343a.

Critias, así decía, tenía ya casi noventa años y yo, a lo
b sumo diez. Era, casualmente, la Kureotis, el tercer día de los Apaturia[10]. A los muchachos les sucedió lo que es siempre habitual en esa fiesta y lo era también entonces. Nuestros padres hicieron certámenes de recitación. Se declamaron poemas de muchos poetas y, como en aquella época los de Solón eran recientes, muchos niños los cantamos. Uno de los miembros de la fratría, sea que lo creía realmente o por hacerle un cumplido a Critias, dijo que si bien Solón le parecía muy sabio en todos los otros campos,
c en la poesía lo tenía por el más libre de todos los poetas. El anciano, entonces —me acuerdo con gran claridad— se puso muy contento y sonriendo dijo: «¡Ay Aminandro!, ¡ojalá la poesía no hubiera sido para él una actividad secundaria! Si se hubiera esforzado como los otros y hubiera terminado el argumento que trajo de Egipto y, si, al
d llegar aquí, las contiendas civiles y otros males no lo hubieran obligado a descuidar todo lo que descubrió allí, ni Hesíodo ni Homero, en mi opinión, ni ningún otro poeta jamás habría llegado a tener una fama mayor que la suya». «¿Qué historia era, Critias?», preguntó el otro. «La historia de la hazaña más importante y, con justicia, la más renombrada de todas las realizadas por nuestra ciudad, pero que no llegó hasta nosotros por el tiempo transcurrido y por la desaparición de los que la llevaron a cabo», dijo el anciano. «Cuenta desde el comienzo», exclamó el otro, «qué decía Solón, y cómo y de quiénes la había escuchado como algo verdadero».

«En Egipto», comenzó Critias, «donde la corriente del

---

[10] Fiesta de los clanes jónicos que duraba tres días. En el último (Kureotis) se hacían diversas ofrendas para los que habían sido recientemente incorporados al clan por nacimiento, efebía o casamiento. Especialmente, se cortaba el cabello a los adolescentes y se ofrendaba a la diosa Artemisa.

Nilo se divide en dos en el extremo inferior del Delta, hay
una región llamada Saítica, cuya ciudad más importante,
Sais —de donde, por cierto, también era el rey Amasis—,
tiene por patrona una diosa cuyo nombre en egipcio es
Neith y en griego, según la versión de aquéllos, Atenea.
Afirman que aprecian mucho a Atenas y sostienen que en
cierta forma están emparentados con los de esta ciudad.
Solón contaba que cuando llegó allí recibió de ellos muchos
honores y que, al consultar sobre las antigüedades a los 22
sacerdotes que más conocían el tema, descubrió que ni él
mismo ni ningún otro griego sabía, por decir así, práctica-
mente nada acerca de esos asuntos. En una ocasión, para
entablar conversación con ellos sobre esto, se puso a contar
los hechos más antiguos de esta ciudad, la historia de
Foroneo, del que se dice que es el primer hombre, y de
Níobe y narró cómo Deucalión y Pirras sobrevivieron des- b
pués del diluvio e hizo la genealogía de sus descendientes y
quiso calcular el tiempo transcurrido desde entonces recor-
dando cuántos años había vivido cada uno. En ese ins-
tante, un sacerdote muy anciano exclamó: '¡Ay!, Solón,
Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el
griego viejo!' Al escuchar esto, Solón le preguntó: '¿Por
qué lo dices?' 'Todos', replicó aquél, 'tenéis almas de jóve-
nes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tra-
dición y carecéis de conocimientos encanecidos por el
tiempo. Esto se debe a que tuvieron y tendrán lugar
muchas destrucciones de hombres, las más grandes por c
fuego y agua, pero también otras menores provocadas por
otras innumerables causas. Tomemos un ejemplo, lo que se
cuenta entre vosotros de que una vez Faetón, el hijo del
Sol montó en el carro de su padre y, por no ser capaz de
marchar por el sendero paterno, quemó lo que estaba sobre
la tierra y murió alcanzado por un rayo. La historia, aun-
que relatada como una leyenda, se refiere, en realidad, a d

una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrede-
dor de la tierra y a la destrucción, a grandes intervalos, de
lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego.
Entonces, el número de habitantes de las montañas y de
lugares altos y secos que muere es mayor que el de los que
viven cerca de los ríos y el mar. El Nilo, salvador nuestro
en otras ocasiones [11] también nos salva entonces de esa
desgracia. Pero cuando los dioses purifican la tierra con
aguas y la inundan, se salvan los habitantes de las mon-
tañas, pastores de bueyes y cabras, y los que viven en
e vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. En
esta región, ni entonces ni nunca fluye el agua de arriba
sobre los campos, sino que, por el contrario, es natural que
suba, en su totalidad, desde el interior de la tierra. Por ello
se dice [12] que lo que aquí se conserva es lo más antiguo. En
realidad, sin embargo, en todas las regiones en las que no
23 se da un invierno riguroso y un calor extremo, la raza
humana, en mayor o menor número, está siempre presente.
Desde antiguo registramos y conservamos en nuestros
templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de
lo que pasa entre vosotros, aquí o en cualquier otro lugar,
si sucedió algo bello, importante o con otra peculiaridad.
Contrariamente, siempre que vosotros, o los demás, os
acabáis de proveer de escritura y de todo lo que necesita

---

[11] *auxómenos* con COOK WILSON y A. E. TAYLOR (*Commentary*, pág. 53 y sigs.). El *lyómenos* es evidentemente corrupto y la conjetura es paleográficamente probable. La argumentación de F. M. CORNFORD, *Cosmology*, cit., pág. 366, aduciendo la presencia de hiato, frente a la escasez de este fenómeno en el *Timeo*, carece de seriedad. En la misma página de la edición de BURNET cuento 16 hiatos, uno de ellos igual al rechazado por CORNFORD (*kai autós*, 22b6). En caso de no aceptarse la conjetura, hay que darle a *lyómenos* valor medio.

[12] *légetai*: «se dice». La interpretación de F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 15, n. 2) es insostenible, cf. el siguiente *tó dè alethés*.

una ciudad, después del período habitual de años, os vuelve a caer, como una enfermedad, un torrente celestial que deja sólo a los iletrados e incultos, de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni b
de nuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas. Por ejemplo, Solón, las genealogías de los vuestros que acabas de exponer poco se diferencian de los cuentos de niños, porque, primero, recordáis un diluvio sobre la tierra, mientras que antes de él habían sucedido muchos y, en segundo lugar, no sabéis ya que la raza mejor y más bella de entre los hombres nació en vuestra región, de la que tú y toda la ciudad vuestra descendéis ahora, al quedar una vez un poco de simiente. Lo habéis c
olvidado porque los que sobrevivieron ignoraron la escritura durante muchas generaciones. En efecto, antes de la gran destrucción por el agua, la que es ahora la ciudad de los atenienses era la mejor en la guerra y la más absolutamente obediente de las leyes. Cuentan que tuvieron lugar las hazañas más hermosas y que se dio la mejor organización política de todas cuantas hemos recibido noticia bajo el cielo.» Solón solía decir que al escucharlo se sorprendió y tuvo muchas ganas de conocer más, de modo que pidió que le contara con exactitud todo lo que los sacerdotes conservaban de los antiguos atenienses. El sacerdote replicó: 'Sin ninguna reticencia, oh Solón, lo contaré por ti y por vuestra ciudad, pero sobre todo por la diosa a la que tocó en suerte vuestra patria y también la nuestra y las crió y educó, primero aquélla, mil años antes, después de recibir simiente de Gea y Hefesto, y, más tarde, ésta. Los escritos sagrados establecen la cantidad de ocho mil años para el orden imperante entre nosotros. Ahora, te haré un resumen de las leyes de los ciudadanos de hace nueve mil años y de la hazaña más heroica que realizaron. Más tarde, tomare- 24
mos con tranquilidad los escritos mismos y discurriremos en

detalle y ordenadamente acerca de todo. En cuanto a las leyes, observa las nuestras, pues descubrirás ahora aquí muchos ejemplos de las que existían entonces entre vosotros. En primer lugar, el que la casta de los sacerdotes esté separada de las otras; después, lo de los artesanos, el que cada oficio trabaje individualmente sin mezclarse con el otro, ni tampoco los pastores, los cazadores ni los agricul-
b tores. En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley le ordena. Además, la manera en que se arman con escudos y espadas, que fuimos los primeros en utilizar en Asia tal como la diosa los dio a conocer por primera vez en aquellas regiones entre vosotros. También, ves, creo, cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría
c pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la adivinación y la medicina, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos que están relacionados con ellos[13]. En aquel tiempo, pues, la diosa os impuso a vosotros en primer lugar todo este orden y disposición y fundó vuestra ciudad después de elegir la región en que nacisteis porque vio que la buena mezcla de estaciones que se daba en ella
d podría llegar a producir los hombres más prudentes. Como es amiga de la guerra y de la sabiduría, eligió primero el sitio que daría los hombres más adecuados a ella y lo pobló. Vivíais, pues, bajo estas leyes y, lo que es más

[13] En este oscuro párrafo, no sigo la puntuación de BURNET. El análisis del pasaje de A. E. TAYLOR *(Commentary,* cit.) sigue la aclaración de G. STALLBAUM *(Timaeus.* cit.), con una inexactitud: este último en ningún caso toma *hápanta* como acusativo singular *(omnia ad mundum pertinentia).* El sentido general parecía ser que los egipcios basan todas las artes en el conocimiento de la astronomía (F. M. CORNFORD, *Cosmology,* pág. 17, n. 2).

importante aún, las respetabais y superabais en virtud a todos los hombres, como es lógico, ya que erais hijos y alumnos de dioses. Admiramos muchas y grandes hazañas de vuestra ciudad registradas aquí, pero una de entre todas se destaca por importancia y excelencia. En efecto, nues- e
tros escritos refieren cómo vuestra ciudad detuvo en una ocasión la marcha insolente de un gran imperio, que avanzaba del exterior, desde el Océano Atlántico, sobre toda Europa y Asia. En aquella época, se podía atravesar aquel océano dado que había una isla delante de la desembocadura que vosotros, así decís, llamáis columnas de Heracles. Esta isla era mayor que Libia y Asia juntas y de ella los de entonces podían pasar a las otras islas y de las islas a toda la tierra firme que se encontraba frente a ellas y rodeaba el 25
océano auténtico[14], puesto que lo que quedaba dentro de la desembocadura que mencionamos parecía una bahía con un ingreso estrecho. En realidad, era mar y la región que lo rodeaba totalmente podría ser llamada con absoluta corrección tierra firme. En dicha isla, Atlántida, había surgido una confederación de reyes grande y maravillosa que gobernaba sobre ella y muchas otras islas, así como partes de la tierra firme. En este continente, dominaban también los pueblos de Libia[15], hasta Egipto, y Europa hasta Tirrenia[16]. Toda esta potencia unida intentó una vez esclavizar b
en un ataque a toda vuestra región, la nuestra y el interior de la desembocadura. Entonces, Solón, el poderío de vuestra ciudad se hizo famoso entre todos los hombres por su excelencia y fuerza, pues superó a todos en valentía y en artes guerreras, condujo en un momento de la lucha a los griegos, luego se vio obligada a combatir sola cuando los c

[14] E. d. el mar que se encontraba entre las islas y la tierra firme. Cf. A. E. TAYLOR, *Commentary*, cit., comentario al pasaje.

[15] La parte occidental de África.

[16] Italia occidental.

otros se separaron, corrió los peligros más extremos y dominó a los que nos atacaban. Alcanzó así una gran victoria e impidió que los que todavía no habían sido esclavizados lo fueran y al resto, cuantos habitábamos más acá de los confines heráclidas, nos liberó generosamente. Posteriormente, tras un violento terremoto y un diluvio extraor-
d dinario, en un día y una noche terribles, la clase guerrera vuestra se hundió toda a la vez bajo la tierra y la isla de Atlántida desapareció de la misma manera, hundiéndose en el mar. Por ello, aún ahora el océano es allí intransitable e inescrutable, porque lo impide la arcilla que produjo la isla asentada en ese lugar y que se encuentra a muy poca profundidad [17]».

Acabas de oír un resumen, Sócrates, de lo que relató el
e anciano Critias según el cuento de Solón. Cuando ayer hablabas de la república y de sus hombres, me asombré al recordar lo que acabo de contar, pensando que por algún azar no muy desacertado compartías milagrosamente mucho de lo que Solón decía. Pero, sin embargo, no quise hablar
26 en vano, pues no lo recordaba muy bien por el tiempo que había transcurrido. Decidí, entonces, que primero debía decirme a mí mismo todo de esta manera y repetirlo suficientemente. Por eso, acordé de inmediato contigo el orden que dispusimos ayer, porque pensé que nosotros íbamos a estar bien provistos en lo que es la dificultad más grande en tales casos: hacer un discurso adecuado a lo que se pretende. Así, ayer, como dijo éste, ni bien salí de aquí, les referí a mis compañeros lo que en ese momento me venía a la memoria y cuando llegué a casa, recordé casi todo des-
b pués de pensar en ello la noche entera. Sin duda, tal como se suele decir, lo que se aprende de niño se fija de manera

[17] *katà brachéos* con la *varia lectio* de A. Cf. F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 366 y sigs.

admirable en el recuerdo. Pues no sé, si quizás podría
recordar todo lo que escuché ayer, pero me maravillaría
sobremanera que se me hubiera escapado algo de esto que
oí hace tanto tiempo. Entonces, lo hice con mucho placer y
como juego, y el anciano me lo contó de buen grado, b
cuando vio que yo lo interrogaba con interés, y, de esta
manera me quedó grabado como una pintura a fuego de
una escritura indeleble. A Timeo y Hermócrates les estuve
relatando la historia desde por la mañana temprano para
que pudieran participar conmigo en la conversación. Estoy
preparado, entonces, para decirte, Sócrates, aquello por lo
que se dijo todo esto, no sólo de manera resumida, sino tal
como escuché cada particular. Ahora trasladaremos a la
realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos descri-
biste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciu- d
dad fuera ésta y diremos que los ciudadanos que tú conce-
biste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacer-
dote. Armonizarán completamente y no desentonaremos
cuando digamos que eran los que vivían en aquel entonces.
Cada uno tomará una parte a su cargo e intentaremos
devolverte, en la medida de lo posible, lo adecuado a lo
que ordenaste. Debemos considerar, Sócrates, si esta histo-
ria nos es apropiada o si hemos de buscar alguna otra en su
lugar.

SÓC. —¿Qué otra podríamos preferir a ésta, Critias, e
que por su parentesco se ajusta de manera excelente a la
presente festividad de la diosa? El que no sea una fábula
ficticia, sino una historia verdadera es algo muy importante,
creo. Pues ¿cómo y de dónde podríamos descubrir otros
ciudadanos, si abandonamos a éstos? Imposible. Vosotros
debéis hablar acompañados de buena fortuna y yo ahora
tengo que escuchar en silencio la parte que me corresponde
por lo que relaté ayer.

CRI. —Observa, pues, Sócrates, cómo hemos organi- 27

zado la disposición de los obsequios. Decidimos que Timeo, puesto que es el que más astronomía conoce de nosotros y el que más se ha ocupado en conocer la naturaleza del universo, hable en primer lugar, comenzando con la creación del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres. Después de eso, yo, como si tomara de éste los hombres nacidos en el relato y de ti algunos con la mejor educación,
b los pondré ante nosotros como frente a jueces, según la historia y la ley de Solón, y los haré ciudadanos de esta ciudad, como si fueran aquellos atenienses de los que los textos sagrados afirman que desaparecieron, y, en adelante, contaré la historia como si ya fueran ciudadanos atenienses.

SÓC. — Creo que con el banquete de discursos recibiré una recompensa perfecta y brillante. Timeo, te toca hablar a continuación, así parece, no sin antes invocar a los dioses, según la costumbre.

TIM. — Pero, Sócrates, cualquiera que sea un poco prudente invoca a un dios antes de emprender una tarea o un asunto grande o pequeño. También nosotros, que vamos a hacer un discurso acerca del universo, cómo nació y si es o no generado, si no desvariamos completamente, debemos invocar a los dioses y diosas y pedirles que nuestra exposición sea adecuada, en primer lugar, a ellos y, en segundo, a
d nosotros. Sirva esto como invocación a los dioses. En cuanto a nosotros, debo rogar para que vosotros podáis entender mi discurso con la mayor facilidad y yo mostrar de la mejor manera lo que pienso acerca de los temas propuestos.

Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo
28 que deviene continuamente, pero nunca es [18]? Uno puede ser

[18] El verbo 'ser' está aquí utilizado en su sentido fuerte, existencial. He

comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aque- *b*
llo cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello. Acerca del universo —o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo— debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. Decíamos, *c*
además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al 29
hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les

---

preferido traducir *gígnomai* por 'devenir' en su sentido filosófico y no por 'nacer' (tal como hace A. RIVAUD, *Oeuvres*, pág. 140, por ejemplo), porque este último en castellano tiene un sentido muy preciso (al igual que en otras lenguas romances) que no se corresponde en absoluto con la intención de Platón en este pasaje.

es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la
b inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo. Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema. Entonces, acerca de la imagen y de su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayu-
c da de la inteligencia, son estables e infalibles —no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables—; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia. Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo [19], no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener
d presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá.

SÓC. — Absolutamente bien, Timeo, y hay que aceptarlo como mandas. Nos ha agradado sobremanera tu preludio, interprétanos a continuación el tema [20].

---

[19] *theôn kaì tês toû pantòs genéseos* es claramente una glosa que, siguiendo la costumbre, he traducido.

[20] Aquí hay un juego de palabras con el significado de *nómos*, que designa tanto la ley, el uso o la costumbre como una monodia acompañada de cítara o flauta. Acerca de la reflexión platónica sobre el particular cf. *Leyes* 4, 719c-720c. La opinión de los intérpretes sobre el sentido que

TIM. — Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el
devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida e
ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta,
quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él
mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteli-
gentes este principio importantísimo del devenir y del
mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran 30
buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo
cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caó-
tica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden,
porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél.
Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo
más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclu-
sión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto
carente de razón será más hermoso que el que la posee y
que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin b
alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo,
colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que
su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así
que según el discurso probable debemos afirmar que este
universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de
alma y razón por la providencia divina.

Si esto es así, debemos exponer lo que se sigue de ello: a cuál de los seres vivientes lo asemejó el hacedor. No lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma —pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello—, sino que supongamos que es el que más se asemeja a aquel del cual los otros seres vivientes, tanto individuos como clases, forman parte. Pues aquél comprende en sí todos los seres

prevalece está dividida. Es necesario oír ambos significados. Si en la traducción he preferido el musical, se debe a la peculiaridad del proemio a la ley, un uso típicamente platónico y derivado del musical.

vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y los
d demás animales visibles. Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los
31 seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí. ¿Es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo. Pues lo que incluye todos los seres vivos inteligibles existentes nunca podría formar un par con otro porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a estos dos, del que serían partes, y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquéllos sino a aquel que los abarca. Por ello, para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo per-
b fecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que éste, generado como un universo único, existe y existirá solo[21].

Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible, sin algo sólido, ni sólido, sin tierra. Por lo cual, el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra. Pero no es posible

[21] La frase de Timeo puede ser leída según el texto de BURNET y tal como aquí ha sido traducida o siguiendo otros intérpretes *heîs hóde monogenès ouranòs gegonõs éstin kaì ét'éstai* (cf. A. E. TAYLOR, *Commentary*, pág. 86 y sigs.). Desacertada es, por el contrario, la versión F. M. CORNFORD, *Cosmology*, cit., pág. 42, especialmente n. 1): *has been and is and shall be* o *is at all times*, porque el participio se encuentra claramente en un nivel distinto de los dos verbos si se toma la acepción fuerte de *ésti* y pasa a estar coordinado con el adjetivo demostrativo, siendo *monogenês* y *ouranós* atributos de la construcción. Los ejemplos aducidos por CORNFORD carecen de valor justamente por estas razones sintácticas. Correcta es la traducción de TAYLOR en su comentario antes citado: *having come to be is and still shall be*.

unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es c
necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo
más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los
elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza
realiza esto de la manera más perfecta. En efecto, cuando
de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados[22],
el término medio es tal que la relación que tiene el primer 32
extremo con él, la tiene él con el segundo, y, a la inversa, la
que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene
éste con el primero; entonces, puesto que el medio se ha
convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio,
sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al
convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno. Si el
cuerpo del universo hubiera tenido que ser una superficie
sin profundidad, habría bastado con una magnitud media
que se uniera a sí misma con los extremos; pero en realidad, convenía que fuera sólido y los sólidos nunca son b
conectados por un término medio, sino siempre por dos.
Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la
tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma
relación proporcional mutua —la relación que tenía el
fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía
el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra—, después
ató y compuso el universo visible y tangible. Por esta causa
y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se c
generó el cuerpo del mundo. Como concuerda por medio

[22] *eite ógkon eite dynámeon*, cf. la nota de Kl. Widdra (Platon. *Timaios*, en Platon. *Timaios. Kritias. Philebos. Bearbeitet von* Kl. W. *Griechischer Text von* A. Rivaud und A. Diès. *Deutsche Übersetzung von* H. Müller *und* F. Schleiermacher, Darmstadt, 1972. Platon. Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch. 7, pág. 41 y sigs.) a este pasaje que aclara los errores de F. M. Cornford, *Cosmology*, cit., págs. 43-52, y A. E. Taylor, *Commentary*, cit., págs. 96-99.

de la proporción, alcanzó la amistad[23], de manera que, después de esta unión, llegó a ser indisoluble para otro que no fuera el que lo había atado.

La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna
d parte o propiedad, porque se propuso lo siguiente: primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo
33 completo de partes completas y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades[24] rodean a un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de
b la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil. Por múltiples razones culminó su obra alisando
c toda la superficie externa del universo. Pues no necesitaba ojos, ya que no había dejado nada visible en el exterior, ni

[23] El pasaje tiene ecos de la filosofía de Empédocles, en la que la amistad (*filia*) es la fuerza natural que une los elementos y movimientos discordantes y se opone a *neîkos* (batalla, pelea, discordia), la fuerza de separación en la naturaleza.

[24] *dynámeis* «fuerzas», en este caso las cualidades o propiedades de los cuerpos considerados en tanto agentes o pacientes. Cf. F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 53.

oídos, porque nada había que se pudiera oír. Como no estaba rodeado de aire, no necesitaba respiración, ni le hacía falta ningún órgano por el que recibir alimentos, ni para expulsar luego la alimentación ya digerida. Nada salía ni entraba en él por ningún lado —tampoco había nada—, pues nació como producto del arte de modo que se ali- d
menta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí[25]. En efecto, el hacedor pensó que si era independiente sería mejor que si necesitaba de otro. Consideró que no debía agregarle en vano manos, que no precisaba para tomar o rechazar nada, ni pies ni en general ningún instrumento para desplazarse. Pues le proporcionó el movimiento propio de su cuerpo, el 34
más cercano al intelecto y a la inteligencia de los siete. Por tanto, lo guió de manera uniforme alrededor del mismo punto y le imprimió un movimiento giratorio circular, lo privó de los seis movimientos restantes y lo hizo inmóvil con respecto a ellos. Como no necesitaba pies para ese circuito, lo engendró sin piernas ni pies.

El dios eterno razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del centro, com- b
pleto, entero de cuerpos enteros. Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.

El dios no pensó en hacer el alma más joven que el

---

[25] Aquí Platón hace referencia a que el orden del mundo es producto de una inteligencia técnica y no del simple azar. Una discusión contra las tesis materialistas es llevada a cabo en el libro X de las *Leyes*.

c cuerpo, tal como hacemos ahora al intentar describirla después de aquél —pues cuando los ensambló no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven—, mas nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar. Por el contrario, el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado a partir de los siguientes elemen-
35 tos y como se expone a continuación. En medio del ser[26] indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro[27], también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación, tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló
b con el ser[28]. Después de unir los tres componentes, dividió

---

[26] *ousía* es traducida por F. M. Cornford (*Cosmology*, páginas 59-66, esp. pág. 62) por *existence*, acercando el texto de manera indebida al *Sofista*. Sin embargo, esta interpretación deja de lado que dicho diálogo se refiere exclusivamente al ámbito de las ideas, mientras que aquí los elementos enumerados incluyen tanto al mundo de las ideas como al de la *chôra* (cf. *infra*, 48e-52d). Por ello, parece conveniente una traducción más general, ya que el término puede aplicarse de manera amplia a un ámbito de la realidad, por ejemplo, al mundo de las ideas y no a una idea específica (cf. *Fed.* 76d, 77a, 78d, p. ej.). Dado que los términos 'esencia' y 'sustancia' (así A. Rivaud, *Oeuvres*, pág. 147) tienen en el vocabulario filosófico un sentido aristotélico muy preciso, he preferido 'ser'.

[27] La traducción acepta el *an perì* con una parte de la tradición. Para la aclaración de este difícil pasaje, cf. F. M. Cornford, *Cosmology*, págs. 59-66.

[28] La traducción se aparta de la puntuación del texto de Burnet. Cf. F. M. Cornford, *Cosmology*, pág. 60, n. 1.

el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y del ser. Comenzó a dividir así: primero, extrajo una parte del todo; a continuación, sacó una porción el doble de ésta; posteriormente tomó la tecera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la c
sexta, ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera. Después, llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla origi- 36
naria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalo hubiera dos medios, uno que supera y es superado por los extremos en la misma fracción, otro que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual. Después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, llenó todos los de cuatro tercios con uno de nueve octavos y dejó un resto en cada uno de b
ellos cuyos términos tenian una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres[29]. De

---

[29] De las divisiones que hace el demiurgo surgen dos series geométricas de dos (1, 2, 4, 8) y de tres (1, 3, 9, 27). Cada uno de estos intervalos tiene a su vez dos medios, uno que supera y es superado por los extremos en la misma proporción (medio armónico) y otro que se diferencia de ellos por el mismo número (medio aritmético). El medio aritmético es la suma de los valores consecutivos de la serie, dividida por su cantidad. El medio aritmético de 2 y 4 es, según esta fórmula, 6:2 = 3. La diferencia existente entre los extremos y el término medio es la misma (1). El medio armónico es el valor recíproco del medio aritmético de los valores recíprocos de la serie. El medio armónico entre 1 y 2 es 2/ (1/1 + 1/2) = 4/3. Este término medio es 1/3 mayor que el extremo inferior y 2/3 menor que el extremo superior, es decir existe la misma diferencia proporcional con cada uno de los extremos.

El ordenamiento de los términos medios en cada serie y de ambas series entre sí da la siguiente sucesión: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27. La imaginería no hace sino resaltar la estructura

esta manera consumió completamente la mezcla de la que había cortado todo esto. A continuación, partió a lo largo todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando una X. Después, dobló a cada mitad
c en círculo, hasta unir sus respectivos extremos en la cara opuesta al punto de unión de ambas partes entre si y les imprimió un movimiento de rotación uniforme. Colocó un círculo en el interior y otro en el exterior y proclamó que el movimiento exterior correspondía a la naturaleza de lo mismo y el interior a la de lo otro. Mientras a la revolución de lo mismo le imprimió un movimiento giratorio lateral hacia la derecha, a la de lo otro la hizo girar en diagonal hacia la izquierda y dio el predominio a la revolución de lo
d mismo y semejante; pues la dejó única e indivisa, en tanto que cortó la interior en seis partes e hizo siete círculos desiguales. Las revoluciones resultantes estaban a intervalos dobles o triples entre sí y había tres intervalos de cada clase. El demiurgo ordenó que los círculos marcharan de manera contraria unos a otros, tres con una velocidad semejante, los otros cuatro de manera desemejante entre sí y con los otros tres, aunque manteniendo una proporción.

Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste
e entramó todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que

---

geométrico-musical del mundo: la astronomía mostrará que el orden que impera en los cuerpos celestes es una forma de la armonía musical. El creador actúa como un músico creando una escala tonal y el modelo de la creación es el del monocordio. Cf. F. M. CORNFORD, *Cosmology*, págs. 59-72.

durará eternamente. Mientras el cuerpo del universo nació
visible, ella fue generada invisible, partícipe[30] del razona-
miento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el 37
mejor de los seres inteligibles y eternos. Puesto que el dios
la compuso de estos tres elementos —la naturaleza de lo
mismo, la de lo otro y el ser—, la dividió proporcional-
mente y después la unió, cuando [el alma], al girar sobre sí
misma, toma contacto con algo que posee una esencia divi-
sible o cuando lo hace con algo que la tiene indivisible,
dice, moviéndose en su totalidad, a qué es, eventualmente, *b*
idéntico, de qué difiere o de qué es relativo y, más precisa-
mente, cómo y de qué manera y cuándo sucede que un
objeto particular es relativo a o afectado por otro objeto
del mundo del devenir o del de los entes eternos e inmuta-
bles[31]. Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el
razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que
es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni
voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el
círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo
anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y
creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razona- *c*
miento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo
con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan,

---

[30] *psychḗ* (37a1): glosa (cf. U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon* II, Berlín. 1918, pág. 389, y F. M. Cornford, *Cosmology*, pág. 94, n. 2). Aunque Plutarco ha leído *psychḗ* la oposición *aóratos mén, logismoû dé metéchousa kai harmonías* muestra claramente que tanto el adjetivo como la construcción participial modifican a *autḗ*.

[31] La traducción difiere de las interpretaciones dadas hasta el presente del pasaje en que se elimina la coma detrás de *héteron*, de modo que se dé la sucesión *te... kaì... te* y en otro nivel, e. d. dependiendo del último *te*, *málista... kaí*. Para la sucesión *te... te...*, cf. R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Parte II: Satzlehre* II, Hannover-Leipzig, 1989 [1966], 251, n. 1.

necesariamente, el conocimiento noético[32] y la ciencia. Si alguna vez alguien dijere que aquello en que ambos surgen es algo que no sea el alma, dirá cualquier cosa, menos la verdad.

Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos[33], se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía
d más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos
e tiempo. Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le
38 corresponde el «es», y el «era» y el «será» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo —pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse

[32] Se trata del grado más alto de conocimiento y se caracteriza por su percepción inmediata y unitaria del objeto noético ya sea la idea o el principio trascendente a ellas, la mónada (cf. *Epist.* 7, 342c-d).

[33] Contrariamente a lo que supone F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 99 y sigs.; K. WIDDRA, *Timaios*, cit., nota al pasaje, el genitivo *tòn aidíon theōn* no se refiere a los astros, sino al mundo ideal (cf. *aídion ón*, 37d1). *ágalma*, imagen en sentido religioso y como semejanza: cf. *Banq.* 218d-e, donde los *agálmata* que se encuentran dentro de Sócrates no son sino *sophrosýne* (218d7).

más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número —y, además, también lo siguiente: lo que ha devenido es *b* devenido, lo que deviene está deviniendo, lo que devendrá es lo que devendrá y el no ser es no ser; nada de esto está expresado con propiedad. Pero ahora, quizá, no es el momento oportuno para buscar exactitud.

El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezcan a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal[34], pues el modelo posee el ser *c* por toda la eternidad, mientras que éste es y será todo el tiempo completamente generado. La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales. Después de hacer el cuerpo de cada uno de ellos, el dios los colocó en los circuitos que recorría la revolución de lo otro, siete cuerpos en siete circuitos, la luna en la *d* primera órbita alrededor de la tierra, el sol, en la segunda sobre la tierra y el lucero y el que se dice que está consagrado a Hermes, en órbitas que giran a la misma velocidad que la del sol[35] pero con una fuerza contraria a él, razón

[34] *homoióiatos* en 38b8 no se refiere a *chrónos* en 38b6, sino a *ouranoû* en la misma línea. De la misma manera que *autói* en 38c1 no se refiere a *parádeigma* en 38b8, sino a *parádeigma* en 38c1, tal como lo demuestra la frase siguiente.

[35] Para la aclaración de esta construcción, cf. A. E. TAYLOR, *Commentary*, cit., pág. 196; F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 105, n. 2.

por la que regularmente se superan unos a otros el sol, el planeta de Hermes y el lucero. Si alguien quisiera detallar dónde colocó los restantes planetas y todas las causas por las que así lo hizo, la argumentación, aunque secundaria,
e presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto. No obstante, quizá más tarde, con tranquilidad, podamos explicarlo de manera adecuada. Una vez que cada uno de los que eran necesarios para ayudar a crear el tiempo estuvo en la revolución que le correspondía y, tras sujetar sus cuerpos con vínculos animados, fueron engendrados como seres vivientes y aprendieron lo que se les ordenó, comenzaron a girar según la revolución de lo otro,
39 que en un curso oblicuo cruza la de lo mismo y es dominada por ella[36]. Unos recorren un círculo mayor y otros, uno menor; los del menor tienen revoluciones más rápidas, los del mayor más lentas. Como giran alrededor de la revolución de lo mismo, los más rápidos parecen ser superados por los más lentos, aunque en realidad los superan. Aquélla, como todos los círculos avanzan en dos direcciones
b opuestas al mismo tiempo, los retuerce en espiral y hace aparecer al que se aleja más lentamente de ella como si la siguiera más de cerca a ella que es la más rápida. Para que hubiera una medida clara de la lentitud y rapidez relativa en que[37] se mueven las ocho revoluciones, el dios encendió

[36] *katà dè tèn thatérou phoràn plagían oûsan, dià tês tautoû ioûsan te kaì kratouménen...* Cf. A. E. Taylor, *Commentary*, pág. 202 y sigs. Contrariamente a lo que pretende F. M. Cornford *(Cosmology*, pág. 112, n. 2), el lema de Proclo no muestra que la actual fuera la lectura de su manuscrito.

[37] La conjetura *kath' há* de R. D. Archer Hind *(The Timaeus of Plato Edited with Introduction and Notes*, Londres, 1888, pág. 128 y sigs.) es la propuesta más plausible al texto existente, sobre todo si se tiene en cuenta que *tà perì tàs októphorás* es una perífrasis por *hai októphoraí*, como acertadamente observa A. E. Taylor *(Commentary*, pág. 212), lo que no ha sido advertido por F. M. Cornford *(Cosmology*,

una luz en el segundo circuito contando desde la tierra, la que actualmente llamamos sol, con la finalidad de que todo el ciclo se iluminara completamente y los seres vivientes correspondientes participaran del número, en la medida en que lo aprendían de la revolución de lo mismo y semejante.
Así y por estas razones, nacieron la noche y el día, el ciclo c
de tiempo de la unidad de revolución más racional. El mes se produce, cuando la luna, después de recorrer toda su órbita, supera al sol; el año, cuando el sol completa su revolución. Como tan sólo unos pocos entienden las revoluciones de los restantes, ni se las nombra ni, por medio de
la observación, se hacen mediciones relativas, de modo d
que, en una palabra, no saben que sus caminos errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada son tiempo. Sin embargo, es posible comprender que, cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el circulo de lo mismo en progresión uniforme, se completan simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces el número perfecto de tiempo culmina el año perfecto. De esta manera y por estos motivos, fueron engendrados todos los cuerpos celestes que en sus marchas a través del cielo alcanzan un punto de retorno, para que el universo sea lo más semejante posible al ser vivo perfecto e inteligible en la imitación de la naturaleza eterna.

A pesar de que ya el demiurgo había completado todo e
lo demás en lo que atañe a la similitud con aquello a lo que se asemejaba, hasta la generación del tiempo inclusive, el universo todavía no poseía en su interior todos los animales generados, en lo que aún era disímil. Este resto lo llevó

---

página 115) ni R. D. Archer Hind (*Timaeus*, pág. 129) con el súbito resultado de que los siete planetas se mueven ahora en ocho órbitas. El 'humorous touch' platónico que le sirve a Taylor para justificar el texto de Burnet es tan inglés que no alcanzo a notarlo (cf. F. M. Cornford, *Cosmology*, pág. 115, n. 4).

a cabo estampando una impresión en la naturaleza de la copia[38]. Pensó, pues, que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal. Hay, ciertamente, cuatro: una es el género celeste de los dioses, otra, el alado y de los animales que surcan el aire; la tercera es el género acuático y la cuarta corresponde al que marcha
40 sobre los pies y a los animales terrestres. Hizo la mayor parte de la forma de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y más luminoso para la vista, y lo construyó perfectamente circular, semejante al universo. Lo colocó en la inteligencia de lo excelso[39], para que lo siguiera, y lo distribuyó por todo el cielo en círculo, de modo que fuera un verdadero adorno bordado en toda su superficie. A cada uno le dio dos movimientos, uno en lo mismo y según lo mismo, para que piense para sí siempre
b lo mismo acerca de lo mismo, el otro hacia adelante, dominado por la revolución de lo mismo y semejante, pero inmóvil y fijo respecto de los cinco movimientos, para que cada uno de ellos llegara a ser lo más perfecto posible. Por esta causa, por tanto, surgieron las estrellas fijas, que son seres vivos divinos e inmortales que giran según lo mismo en el mismo punto y permanecen siempre. Las que tienen un punto de retorno y un curso errático, como fue descrito más arriba, nacieron como fue dicho. Construyó la tierra

---

38 *parádeigma* significa en este pasaje 'copia', cf. *Rep.* 7, 529d7. El pasaje del *Timeo* 28b2. mencionado por E. des Places (*Platon. Oeuvres complètes, XIV, Lexique* II, 1946, pág. 402), no tiene en absoluto este significado.

39 La traducción de A. Rivaud (*Oeuvres*, pág. 154), copia de la de Th. H. Martin (*Études*, I, pág. 109), equivoca el sentido y la construcción sintáctica al romper la unidad del sintagma *eis tḕn toû kratístou phrónēsin*, con lo cual toma el participio *synepómenon* como femenino, lo que es imposible. Se trata del círculo de lo mismo en el alma del mundo.

para que sea nodriza nuestra y, por medio de su rotación[40] c
alrededor del eje que se extiende a través del universo,
guardia y artesana de la noche y del día, la primera y más
anciana de las divinidades que hay en el universo. Sería un
esfuerzo vano nombrar sin representaciones visuales las
danzas corales de estas últimas, sus mutuas conjunciones,
el retorno[41] de las órbitas sobre sí mismas y sus avances y
qué dioses se unen en los encuentros y cuántos se oponen,
y en qué y después de qué tiempos se nos ocultan colocán-
dose uno delante de otro y, al reaparecer, producen temor
y dan signos de lo que ha de suceder a los que no son
capaces de calcular. Sea éste, por tanto, un final adecuado d
para estos asuntos y para lo dicho acerca de la naturaleza
de los dioses visibles y generados.

Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una
tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer,
por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que en
tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo
que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es
posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque e
hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino,
siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que
relatan asuntos familiares. Aceptemos y refiramos pues el
origen de los dioses tal como lo exponen ellos. Océano y
Tetis fueron hijos de Gea y Urano, de ellos nacieron For-
cis, Cronos, Rea y todos los de su generación; de Cronos y 41
Rea, Zeus, Hera y todos los que sabemos que son llamados
sus hermanos y, además, los restantes que son descendien-
tes de éstos. Después de que nacieran todos los dioses que

[40] Para la aclaración de este pasaje y en especial del término *helllomé-nen*, cf. F. M. Cornford, *Cosmology*, págs. 120-134.

[41] *epanakyklēseis:* la traducción de F. M. Cornford (*Cosmology*, cit., pág. 135) 'counter-revolutions' no hace justicia al significado del término griego.

marchan de manera visible y todos los que aparecen cuando
quieren, el creador de este universo les dijo lo siguiente:

«Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy arte-
sano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si
yo no lo quiero[42]. Por cierto, todo lo atado puede ser des-
b atado, pero es propio del malvado el querer desatar lo que
está construido de manera armónicamente bella y se en-
cuentra en buen estado. No sois en absoluto ni inmortales
ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que
os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos
ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en
suerte el vínculo de mi decisión, aún mayor y más pode-
roso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacis-
teis. Ahora, enteraos de lo que os he de mostrar. Hay tres
géneros mortales más que aún no han sido engendrados. Si
c éstos no llegan a ser, el universo será imperfecto, pues no
tendrá en él todos los géneros de seres vivientes y debe
tenerlos si ha de ser suficientemente perfecto. Pero si nacie-
ran y participaran de la vida por mi intermedio, se iguala-
rían a los dioses. Entonces, para que sean mortales y este
universo sea realmente un todo, aplicaos a la creación de
los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad mi
poder en vuestra generación. Comenzaré por plantar la
simiente de lo que conviene que haya en ellos del mismo
nombre que los inmortales, dado que es llamado divino y
gobierno en los que quieren obedecer siempre a la justicia y
d a vosotros, y os lo entregaré. Vosotros haréis el resto,
entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engendrad seres

---

[42] La propuesta de F. M. CORNFORD (*Cosmology*, págs. 367-370) (cf. pág. 140, n. 1) no es acertada por las razones de ritmo que aduce contra la conjetura de Badham (*vid.* KL. WIDDRA, *Timaios*, n. 65), su conjetura *tá* sobre la base de la glosa *táde* es desde el punto de vista de la crítica textual inferior a la *lectio difficilior* de Y preferida por Burnet.

vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran.»

Dijo esto y vertió nuevamente en el recipiente[43], en el
que antes había mezclado el alma del universo, los restos
de la mezcla anterior y los mezcló[44] de una manera que era
en cierto sentido igual, aunque ya no eran igualmente
puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer
grado. Una vez que hubo compuesto el conjunto, lo dividió
en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distri-
buyó una en cada astro. Después de montarlas en una e
especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y
les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita
una primera y única generación, para que nadie fuera per-
judicado por él. Después de implantadas en los instrumen-
tos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer
en el más piadoso de los animales, pero, puesto que la
naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que 42
luego se habría de llamar hombre. Cuando se hubieran
necesariamente implantado en cuerpos, al entrar o salir,
deberían tener, primero, una única percepción connatural a
todas producida por cambios violentos; en segundo lugar,
amor mezclado con placer y dolor; además, temor e ira y
todo lo relacionado con ellos y cuanto por naturaleza se les
opone. Si los dominaran, habrían de vivir con justicia, pero b
si fueran dominados, en injusticia. El que viviera correcta-
mente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del
astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le
corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la natura-
leza femenina en la segunda generación; y si en esa vida c

---

[43] La conjetura de F. M. Cornford (*Cosmology*, pág. 142, n. 2) es un dechado de imprecisión filológica.

[44] La misma observación que en nota anterior para su propuesta *katéchei* por *katecheîto* (*ibid.*, pág. 142, n. 3).

aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido. Sometido al cambio, no dejaría de sufrir si, conjuntamente con la revolución de lo mismo y semejante que hay en él, no controlara la gran multitud de ruidos e irracional hecha de fuego, agua, aire y
d tierra que le ha nacido como un agregado posterior y, tras haberla dominado con el razonamiento, no llegara a la forma de la primera y mejor actitud moral. Después de establecer estas leyes para no ser culpable luego del vicio de cada una, las plantó, unas, en la tierra, otras, en la luna y las demás, en los restantes instrumentos del tiempo. Tras la siembra, encargó a los dioses jóvenes plasmar los cuerpos mortales y comenzar a hacer cuanto aún restaba por gene-
e rar del alma humana y todo lo relacionado con ello, y gobernar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera en culpable de sus males.

Una vez que hubo dispuesto lo que antecede, retornó a su actitud habitual. Mientras permanecía en ella[45], sus hijos, después de meditar sobre la orden del padre, la llevaron a cabo. Tomaron el principio inmortal del viviente mortal e imitaron al que los había creado. Tomaron prestadas del universo porciones de fuego y tierra, agua y aire —porciones que posteriormente le deberían ser devueltas— y las
43 unieron y pegaron, no con los vínculos indisolubles que ellos mismos poseían, sino que las ensamblaron con numerosos nexos invisibles por su pequeñez. Hicieron de todo un cuerpo individual y ataron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos. Éstas,

[45] La utilización del verbo *méno* se hace aquí para mostrar la oposición de la actitud natural del demiurgo que no está sometido al cambio, por contraposición a lo que es propio del resto de los dioses y del devenir.

atadas a la gran corriente, ni dominaban ni eran dominadas, eran movidas con violencia y con violencia movían, de modo que todo el animal se movía y, de manera desorde- b
nada e irracional, avanzaba sin dirección porque poseía los seis movimientos. En efecto, iba hacia adelante y hacia atrás, hacia la derecha y la izquierda y hacia arriba y hacia abajo y erraba en todas direcciones según los seis lugares. Aunque la ola alimenticia que fluía y refluía era grande, los procesos desatados por lo que se introducía ocasionaban una conmoción todavía mayor, cuando el cuerpo de alguien c
chocaba con un fuego ajeno exterior, con la solidez corpórea de la tierra o con el deslizamiento húmedo de las aguas o era atrapado por un huracán de vientos movidos por el aire, y, los movimientos que éstos suscitaban, tras transmitirse a todo el cuerpo, afectaban el alma. Por eso, más tarde se denominó a estos procesos percepciones y aún hoy se los llama así. En ese momento en particular, producían un movimiento extremadamente intenso y muy violento, porque, conjuntamente con la corriente que afluía de modo d
continuo, movían y agitaban las revoluciones del alma con violencia. Al fluir en sentido contrario a la revolución de lo mismo, la encadenaron completamente y le impidieron gobernar y marchar. Asimismo, convulsionaron totalmente la revolución de lo otro, de modo que los intervalos dobles y triples, tres de cada clase, y los medios y uniones de tres medios, cuatro tercios y nueve octavos —como no eran completamente disolubles, excepto por el que los había unido— se retorcieron completamente y sus círculos se e
rompieron y destruyeron cuando era posible, de forma que, aunque, mantenidos unidos con dificultad, se movían, lo hacían de manera desordenada, unas veces enfrentados, otras oblicuos, otras de espaldas; como cuando uno, acostado boca arriba, con la cabeza sobre la tierra, levanta los pies y los apoya sobre algo; entonces, al que lleva a cabo

esta acción y a los que lo ven se les aparecerá respectiva-
mente a cada uno lo derecho del otro izquierdo y lo
izquierdo, derecho. Si las revoluciones sufren con violencia
44 estos y otros procesos semejantes, cuando se encuentran con
un objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro,
anuncian de manera contraria a lo verdadero lo que es
igual y lo diferente de él y se vuelven mentirosas y carentes
de inteligencia. En ese momento, ninguna de las dos revo-
luciones es jefe ni guía. Cuando algunas sensaciones prove-
nientes del exterior asaltan las revoluciones del alma y las
arrastran junto con toda la cavidad del alma, entonces,
aunque dominadas, parecen dominar. Por todos estos fe-
nómenos, tanto ahora como al comienzo[46], cuando el
b alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se
vuelve irracional. Pero cuando la afluencia de crecimiento
y alimentación es menor y, al pasar el tiempo, las revolu-
ciones, tranquilizadas, retoman y restablecen su camino,
las órbitas, que se han corregido y reinsertado en el curso
que recorre cada uno de los círculos y anuncian correcta-
mente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente
el que ha llegado a poseerlas. En caso de que se reciba,
además, una correcta formación educativa, se llegará a ser
completamente sano, puesto que se habrá evitado la en-
c fermedad más grave. Pero cuando uno se descuida y lleva
una forma de vida coja, como un no iniciado e insensato,
retorna al Hades. Mas este discurso tendrá lugar más tarde
en alguna ocasión; acerca de lo planteado ahora debemos
discurrir con mayor exactitud y también lo anterior a este
asunto: sobre los cuerpos, la generación de sus partes, y
respecto del alma, por qué causas y con qué intenciones los
d dioses la engendraron, todo lo cual, si nos atenemos a lo

[46] Estos procesos se produjeron en el momento de la creación del mundo y actualmente, cada vez que un alma se encarna en un cuerpo.

más probable de manera consecuente, debemos tratarlo
como sigue.

Para imitar la figura del universo circular, ataron las
dos revoluciones divinas a un cuerpo esférico, al que en la
actualidad llamamos cabeza, el más divino y el que gobierna
todo lo que hay en nosotros. Los dioses reunieron todas las
partes del cuerpo y se las entregaron para que se sirviera de
él porque habían decidido que debía poseer todos los
movimientos que iba a haber. Se lo dieron como ágil vehí-
culo para que, al rodar sobre tierra que tuviera variadas ele-
vaciones y depresiones, no careciera de medios para supe- e
rar las unas y salir de las otras. Por eso, el cuerpo recibió
una extensión y, cuando dios concibió su modo de trasla-
ción, le nacieron cuatro miembros extensibles y flexibles
con cuya ayuda y sostén llegó a ser capaz de marchar por
todas partes con la morada de lo más divino y sagrado 45
encima de nosotros. Así, y por estas razones, les nacieron a
todos piernas y manos. Los dioses concedieron el peso
principal de la traslación a la parte anterior del cuerpo,
porque la consideraban más valiosa y más digna de ejercer
el mando que la posterior. Ciertamente, era necesario que
la parte delantera del cuerpo humano se diferenciara y dis-
tinguiera de la trasera. Por ello, primero pusieron la cara
en el recipiente de la cabeza, le ataron los instrumentos b
necesarios para la previsión del alma y dispusieron que lo
anterior por naturaleza poseyera el mando. Los primeros
instrumentos que construyeron fueron los ojos portadores
de luz y los ataron al rostro por lo siguiente. Idearon un
cuerpo de aquel fuego que sin quemar produce la suave
luz, propia de cada día[47]. En efecto, hicieron que nuestro

---

[47] *oikeîon hekástēs heméras* concierta con *phôs hêmeron* como correctamente vio J. BURNET y subraya A. E. TAYLOR (*Commentary*, página 277; contrariamente F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 152, n. 2). Los dioses pusieron en los hombres un fuego de la misma naturaleza que el

fuego interior, hermano de ese fuego, fluyera puro a través de los ojos, para lo cual comprimieron todo el órgano y especialmente su centro hasta hacerlo liso y compacto[48] para impedir el paso del más espeso y filtrar sólo al puro.
c Cuando la luz diurna rodea el flujo visual, entonces, lo semejante cae sobre lo semejante, se combina con él y, en línea recta a los ojos, surge un único cuerpo afín, donde quiera que el rayo proveniente del interior coincida con uno de los externos. Como causa de la similitud el conjunto tiene cualidades semejantes[49], siempre que entra en
d contacto con un objeto o un objeto con él, transmite sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta el alma y produce esa percepción que denominamos visión. Cuando al llegar la noche el fuego que le es afín se marcha, el de la visión se interrumpe; pues al salir hacia lo desemejante muta y se apaga por no ser ya afín al aire próximo que carece de fuego. Entonces, deja de ver y se vuelve portador del sueño, pues los dioses idearon una protección de la
e visión, los párpados. Cuando se cierran, se bloquea la potencia del fuego interior que disminuye y suaviza los movimientos interiores y cuando éstos se han suavizado, nace la calma, y cuando la calma es mucha, el que duerme tiene pocos sueños. Pero cuando quedan algunos movimientos de mayor envergadura, según sea su cualidad y los lugares en los que quedan, así es el tipo y la cantidad de las
46 copias interiores que producen y que, al despertar, recordamos como imágenes exteriores. No es nada difícil com-

fuego solar, que por otra parte había sido ya creado por el demiurgo y no es creado ahora por los dioses como se deduce de la traducción de CORNFORD y quienes lo siguen.

[48] Siguiendo la acertada interpretación de F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 152) tomo *leîon* y *pyknón* concertando con *sympilésantes* y no con *rheîn*.

[49] *homoiopathés* por *páthema*: «cualidades».

prender la formación de imágenes en los espejos y en todo lo que es reflectante y liso. En efecto, fenómenos semejantes tienen lugar necesariamente por la combinación de los dos fuegos, el interior y el exterior, porque el fuego del rostro [que se refleja] se funde con el fuego de la vista en la b
superficie lisa y brillante una vez que en ésta se ha originado un fuego que sufre múltiples distorsiones[50]. Lo que se encuentra a la izquierda aparece a la derecha porque, contra lo que es usual en el choque de los rayos, las partes entran en contacto con las partes opuestas de la visión. Contrariamente, lo que está a la derecha aparece a la derecha y lo que se encuentra a la izquierda, a la izquierda, cuando la luz cambia de posición al unirse con el otro rayo, esto es, cuando la superficie pulida de los espejos está c
curvada hacia arriba en ambos lados y desplaza la parte derecha hacia la izquierda de la visión y la otra parte, hacia la derecha. Si se retuerce el espejo longitudinalmente a la cara, todo aparece cabeza abajo, desplazando la parte inferior del brillo hacia arriba y la superior hacia abajo.

Todas éstas son causas auxiliares de las que se sirvió dios al realizar la idea de lo mejor según la posibilidad. La d
mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias sino las causas efectivas de todo. Sin embargo, carecen absolutamente de raciocinio e inteligencia. En efecto, hay que afirmar que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia —pues ésta es invisible,

[50] Como observa F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 155), se refiere probablemente a la transposición de izquierda y derecha mencionada un poco más adelante. Timeo expone la reflexión de un rostro en un espejo. La unión del fuego interior de la persona reflejada con el fuego proveniente del espejo produce la reflexión en la superficie lisa que, a su vez, irradia un rayo que se encuentra con el proveniente de los ojos del perceptor.

mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos
cuerpos visibles— y el que ama el espíritu y la ciencia debe
investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y,
e en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son
movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a
otros. Por cierto, nosotros debemos actuar de la misma
manera. Es necesario que tratemos ambos géneros de cau-
sas por separado las que conjuntamente con la razón son
artesanas de lo bello y bueno y cuantas carentes de inteli-
gencia son origen de lo desordenado casual en todos los
procesos. Ya hemos tratado, pues, las causas auxiliares
adicionales de los ojos que colaboran para que alcancen la
capacidad que ahora poseen. A continuación tenemos que
47 considerar su utilidad principal, por la que dios nos los
obsequió. Ciertamente, la vista, según mi entender, es
causa de nuestro provecho más importante, porque nin-
guno de los discursos actuales acerca del universo hubiera
sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el
sol ni el cielo. En realidad, la visión del día, la noche, los
meses, los períodos anuales, los equinoccios y los giros
astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos
dieron también la noción de tiempo y la investigación de la
b naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filo-
sofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don
divino mejor que éste. Por tal afirmo que éste es el mayor
bien de los ojos. Y de lo restante que proveen, de menor
valor, aquello que alguien no amante de la sabiduría
lamentaría en vano si hubiera perdido la vista, ¿qué po-
dríamos ensalzar? Por nuestra parte, digamos que la visión
fue producida con la siguiente finalidad: dios descubrió la
mirada y nos hizo un presente con ella para que la obser-
vación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos
c permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que
les son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las

imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquéllas, de la participación en la corrección natural de su aritmética[51] y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios. Y acerca de la voz y el oído, otra vez el mismo razonamiento: nos fueron concedidos por los dioses por las mismas razones y con la misma finalidad. Pues el lenguaje tiene la misma finalidad, ya que contribuye en su mayor parte a lo mismo y, a su vez, cuanto de la música utiliza la voz para ser escuchado ha sido dado por la armonía[52].
Ésta, como tiene movimientos afines a las revoluciones que d
poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma. También nos otorgaron el ritmo por las mismas razones, como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayo- e
ría de nosotros.

La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia. Debemos adjuntarle también lo que es producto de la necesidad. El universo nació, efectivamente, 48
por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir

[51] *logismoí*, la ciencia de los números, aritmética como en *Prot.* 318c, *Resp.* 510c, etc.

[52] La *lectio difficilior* del texto de Burnet es recomendable desde el punto de vista de la crítica textual frente a la *lectio facilior* preferida por F. M. Cornford (*Cosmology*, pág. 158, n. 4). *phōnēi chrēsimon* significa justamente *vocal music* si se lo toma en sentido etimológico y activo.

de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto
b forma natural de causalidad[53]. Debemos reiniciar, por ello, nuestra tarea y, tal como hicimos anteriormente, empezar ahora otra vez desde el principio, adoptando un nuevo punto de partida adecuado a esta perspectiva. Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y los hacemos elementos del universo, aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de
c manera aproximada y no como si se tratara de tipos de sílaba[54]. Pues bien, nuestra posición es la siguiente. Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición y ni vosotros creéis que sea necesario que yo lo diga, ni yo sería capaz de convencerme a mí

---

[53] Acertadamente señala F. M. CORNFORD *(Cosmology*, pág. 160, n. 2), siguiendo a R. D. ARCHER-HIND *(Timaeus)*, que *phérō* no puede tener el significado que le asignan G. STALLBAUM *(Timaeus)* y otros (soportar, comportarse). No obstante, el texto de la *Epinomis* (983b) no sirve como pasaje paralelo, dado que allí se trata concretamente del movimiento, mientras que aquí el verbo tiene el significado más general de *causar* (cf. LIDDEL-SCOTT-JONES, *s.v.* A. IV.3. Cf. A. RIVAUD *(Oeuvres*, pág. 166: *la nature de son mouvement propre)*.

[54] *stoicheîon* significa originariamente la unidad de sonido del lenguaje como el primer componente de la sílaba (cf. *Crát.* 424d, 426d; *Teet.* 202e), opuesto a *grámma*, la letra escrita del alfabeto (en contra de lo que desde ARCHER-HIND para aquí vienen plagiándose mutuamente los traductores) y, en segundo lugar, en un sentido derivado de origen platónico, principio, sinónimo de *arché*.

mismo de que actuaría correctamente si me propusiera tamaña empresa. Teniendo presente lo dicho al comienzo d
de la exposición respecto de las características de los discursos probables, intentaré uno no menos probable que ningún otro, sino más, y procuraré disertar acerca de cada uno de los elementos en particular y acerca del conjunto, tomando un punto de partida anterior al usual[55]. Recomencemos el discurso, después de invocar también ahora al principio de nuestra disertación al dios protector para que nos conduzca sanos y salvos de esta exposición rara y desacostumbrada a la doctrina probable.

El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, e
por tanto, debe estar articulado de una manera más detallada que antes. Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera 49
clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza. Aunque lo dicho es verdadero, deberíamos hablar con mayor propiedad acerca de él, lo que no es fácil, especialmente porque hay que comenzar con las dificultades

---

[55] *kaì émprosthen ap'archês perì hekástōn kaì sympántōn légein* expresión que, contrariamente a lo que sostiene F. M. Cornford *(Cosmology,* pág. 161, n. 3), es perfectamente traducible. Su conjetura *(hêi kaì émprosthen)* debe ser rechazada por carecer de fundamento paleográfico y contravenir las leyes elementales de la lengua griega. Platón hubiera usado en ese caso *hos*, aunque, de todas maneras, el *kaì* sería inexplicable.

b preliminares acerca del fuego y de los otros elementos por lo siguiente: porque es difícil decir acerca de cada uno de ellos a cuál se le aplica con más propiedad el nombre de agua que el de fuego o a cuál qué nombre más que todos o uno en particular, de tal modo que se use un discurso fiable y sólido. ¿Cómo trataríamos, entonces, esto mismo de manera probable[56] y de qué manera y planteándonos qué problemas? En primera instancia, tomemos lo que acabamos de denominar agua. Vemos que cuando se solidifica, así creemos, se convierte en piedras y tierras, pero cuando
c se disuelve y separa, se convierte en viento y aire, y el aire, cuando se quema, en fuego, y el fuego se vuelve a combinar, se apaga y retorna a la forma del aire, y el aire torna a reunirse y condensarse en nube y niebla y de éstas, que se concentran todavía más, fluye el agua; del agua, nuevamente, tierra y piedras y así, como parece, se dan nacimiento en ciclo unos a otros. Por cierto, si ninguno de éstos se manifiesta nunca de la misma manera, ¿cómo no se
d pondría en ridículo quien afirmara sin reservas que cualquiera de ellos es éste y no otro? Imposible; es mucho más seguro hablar acerca de ellos suponiendo lo siguiente: cuando vemos que algo se convierte permanentemente en otra cosa, por ejemplo el fuego, no hay que denominarlo en toda ocasión 'este' fuego, sino siempre 'lo que posee tal cualidad'[57] y no 'este' agua, sino siempre 'lo que tiene tal característica', ni hay que tratar jamás nada de aquello para lo que utilizamos los términos 'eso' y 'esto' para su
e designación, en la creencia de que mostramos algo, como si poseyera alguna estabilidad, puesto que lo que no perma-

---

[56] *eikótos* tomado con *légolmen* y no con *diaporethéntes* (lo que también es posible), porque Timeo se refiere, seguramente, a la probabilidad del discurso.

[57] Correctamente supone F. M. CORNFORD *(Cosmology,* pág. 179, n. 1) que *pŷr* en 49d6 debe ser eliminado.

nece rehúye la aseveración del 'eso' y el 'esto' y la del 'para esto'[58] y toda aquella que lo designe como si tuviera una cierta permanencia[59]. Pero si bien no es posible llamar a cada uno de ellos 'esto', lo que tiene tales características y permanece siempre semejante en el ciclo de las mutaciones puede ser denominado según las cualidades que posee, y así es fuego lo que posee en todo momento tal rasgo e, igualmente, todo lo generado[60]. Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de 50
'esto' y 'eso', pero a nada de lo que tiene alguna cualidad, calor o blancura o cualquiera de los contrarios y todo lo que proviene de éstos, se le puede aplicar la denominación de 'aquello' Mas tengo que intentar expresamente de manera más clara todavía acerca de eso. Bien, si alguien modelara figuras de oro y las cambiara sin cesar de unas en otras, en caso de que alguien indicara una de ellas y le b
preguntase qué es, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que es oro —en ningún caso afirmar que el triángulo y todas las otras figuras que se originan poseen existencia efectiva, puesto que cambian mientras hace dicha afirmación— y contentarse si eventualmente

---

[58] No hay ninguna aclaración satisfactoria para el texto existente *tên tôide*, pero, a diferencia de F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 179, esp. n. 3), he preferido traducirlo.

[59] A. E. TAYLOR (*Commentary*, pág. 317) ha puesto de relieve que aquí Platón está utilizando términos técnicos provenientes de la esfera judicial y aludiendo a una situación en la que lo que deviene debe hacer frente a la acusación de ser 'eso' o 'esto' concreto. TAYLOR ofrece la siguiente traducción: *they will not face a trial, but evade the issue of an impeachment of being a this or a that... or any other indictment of permanence.*

[60] *tò dià pantòs toioûton* es sujeto de la oración y retoma en el ejemplo introducido por *kai dè kaì* al *tò dè toioûton aei perìpherómenon hómoion hekástou perì kaì sympántōn.*

aceptan con alguna certeza la designación de «lo que tiene tal característica». El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia
c para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos
d más adelante. Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo, y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de
e algún lugar. Si fuera semejante a algo de lo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto. Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo. Como sucede en primera instancia con los óleos perfumados artificialmente, se hace que los líquidos que han de recibir los perfumes sean lo más inodoros posible. Los que intentan imprimir figuras en algún material blando no permiten en absoluto que haya ninguna
51 figura, sino que lo aplanan primero y lo dejan completamente liso. Igualmente corresponde que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los

seres eternos carezca por naturaleza de toda forma. Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que *b* admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos. En la medida en que sea posible alcanzar a comprender su naturaleza a partir de lo expuesto, uno podría expresarse de la siguiente manera: la parte de él que se está quemando se manifiesta siempre como fuego, la mojada, como agua; como tierra y aire, en tanto admite imitaciones de éstos. Pero, ciertamente, debemos investigarlos intentando dar una definición[61] más precisa de aquello que habíamos definido como «lo que tiene tales características»[62] ¿Acaso el fuego es algo en sí y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje tiene una entidad inde- *c* pendiente?, ¿o lo que vemos y cuanto percibimos a través del cuerpo, es lo único que posee una realidad semejante, y no hay, además de esto, nada en absoluto y en vano afirmamos que hay una forma inteligible de cada objeto, puesto que esto sería una mera palabra? En verdad, no es correcto que, mientras dejo el asunto presente sin juicio ni resolución, hable y afirme que es así, ni tampoco debo añadir un largo excurso a una larga exposición. Lo más *d* oportuno sería que surgiera una definición relevante de pocas palabras. Por lo tanto, yo, al menos, hago el siguiente

---

[61] La definición *(lógoi)* debe proceder a una mayor precisión. No hay ninguna oposición con lo anterior, sino un perfeccionamiento. Erróneamente F. M. CORNFORD *(Cosmology*, pág. 188), *argument.* (cf. su n. 3).

[62] *tò toiónde* no significa 'lo que sigue' (F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 188: *there is a question)*, sino que retoma *tò toioûton* de 49d5 y 50b4; cf. *toì te toûto kaì tôi te tóde* referido al receptáculo en 50a1-2.

voto. Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente estas cosas en sí —ideas no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino sólo captables por medio de la inteligencia—. Pero si, como les parece a algunos, la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos
c por medio del cuerpo es lo más firme. Sin embargo, hay que sostener que aquéllas son dos, dado que tienen diferente origen y son disímiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuación, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que aunque cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres. Si esto se da de esta manera, es nece-
52 sario acordar que una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento. Y lo segundo lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible. Además, hay un tercer género eterno[63], el del espacio, que no admite
b destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al

---

[63] F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 192, n. 2) toma, correctamente, *ón* con *aeí*.

mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe. Cuando despertamos, al no distinguir claramente a causa de esta pesadilla todo esto y lo que le está relacionado ni *c* definir la naturaleza captable solamente en vigilia y que verdaderamente existe, no somos capaces de decir la verdad: que una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa[64]. Además, el razonamiento exacto y verdadero ayuda a lo que realmente es: que mientras uno sea una cosa y el otro, otra, al no generarse nunca uno en otro, no han de llegar a *d* ser uno y lo mismo y dos al mismo tiempo[65].

Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, *e*

[64] F. M. CORNFORD (*Cosmology*. pág. 370 y sigs.) ha puesto de relieve las dificultades que surgen en la interpretación de la frase *autò toûto eph' hōi gégonen*. Su solución, sin embargo, no aclara la relación existente entre la primera y segunda frase de la subordinada causal. En la traducción propongo darle a *eph' hōi* sentido locativo y entender *autò toûto* como sujeto de la primera y segunda frase de la subordinada causal. Esta solución aclara el texto, dado que aquí no se trata ni de las condiciones en que se da una imagen, ni de la relación de la imagen con su modelo, sino de diferenciar la imagen de su receptáculo. Por ello, *autò toûto eph' hōi gégonen* se refiere a la *chṓra*.

[65] Mientras la oración anterior diferenciaba el espacio de la imagen, la presente lo diferencia de la idea, como bien señala F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 194, especialmente n. 2).

como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrea de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos
53 lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido por los cedazos de mimbre y los instrumentos utilizados en la limpieza del trigo donde los cuerpos densos y pesados se sedimentan en un lugar y los raros y livianos en otro. Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos —que son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación—, se apartan más entre sí y los más semejante se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida.
b Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así. Ahora, en verdad, debo intentar demostraros el orden y origen de cada uno de los elemen-
c tos con un discurso poco habitual, pero que seguiréis porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración.

En primer lugar, creo que para cualquiera está más allá de toda duda que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos. Ahora bien, toda forma corporal tiene también profundidad. Y, además, es de toda necesidad que la superficie rodee la profundidad. La superficie de una cara plana está compuesta de triángulos. Todos los triángulos se desarro-

llan a partir de dos, cada uno con un ángulo recto y los d
otros agudos. Uno tiene a ambos lados una fracción de
ángulo recto dividido por lados iguales, el otro partes desi-
guales de un ángulo recto atribuida a lados desiguales[66].
En nuestra marcha según el discurso probable acompañado
de necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego
y de los otros cuerpos. Pero los otros principios anteriores
a éstos los conoce dios y aquél de entre los hombres que es
amado por él. Ciertamente, debemos explicar cuáles serían
los cuatro cuerpos más perfectos, que, aunque disímiles e
entre sí, podrían nacer unos de otros cuando se desinte-
gran. En efecto, si lo logramos, tendremos la verdad acerca
del origen de la tierra y el fuego y de sus medios propor-
cionales. Pues no coincidiremos con nadie en que hay
cuerpos visibles más bellos que éstos, de los que cada uno
representa un género particular. Debemos, entonces, esfor-
zarnos por componer estos cuatro géneros de cuerpos de
extraordinaria belleza y decir que hemos captado su natu-
raleza suficientemente. De los dos triángulos, al isósceles le 54
tocó en suerte una naturaleza única, pero las de aquel cuyo
ángulo recto está contenido en lados desiguales fueron
infinitas. Para un buen comienzo hay que hacer otra elec-
ción, es necesario elegir en la clase de los triángulos de
infinitas formas aquel que sea el más perfecto. El que even-
tualmente esté en condiciones de afirmar que el triángulo
por él escogido es el más bello para la composición de los
elementos, impondrá su opinión, puesto que no es un
adversario, sino un amigo. Por nuestra parte, nosotros
dejamos los demás de lado y suponemos que en la multipli-
cidad de los triángulos uno es el más bello: aquel del que

[66] El primer tipo corresponde al triángulo isósceles y el segundo, al escaleno.

surge en tercer lugar el isósceles[67]. Pero especificar el por-
b qué exige un razonamiento mayor y los premios amistosos yacen allí para el que ponga a prueba esta afirmación y descubra que es así efectivamente[68]. Sean elegidos, por tanto, dos triángulos de los cuales están construidos el cuerpo del fuego y el de los otros elementos: uno de ellos isósceles, el otro con un lado mayor cuyo cuadrado es tres veces el cuadrado del menor. Ahora, debemos precisar más lo que dijimos antes de manera oscura. Pues los cuatro elementos parecían tener su origen unos de otros, aunque esa apariencia era falsa, pues a pesar de que los cuatro
c elementos nacen de los triángulos que hemos elegido, mientras tres derivan de uno —el que tiene los lados desiguales—, el cuarto es el único que se compone del triángulo isósceles. Por ende, no es posible que, mediante la disolución de todos en todos, muchos pequeños den origen a unos pocos grandes y viceversa; pero sí lo es en el caso de tres elementos, porque cuando se disuelven los mayores de aquellos que por naturaleza están constituidos por un tipo de triángulo, se componen muchos pequeños a partir de ellos, que adoptan las figuras correspondientes y, a su vez,
d cuando muchos pequeños se dividieran en triángulos, al surgir una cantidad de volumen único, podría dar lugar a otra forma grande. Ésta es, pues, nuestra teoría acerca de la génesis de unos en otros. A continuación deberíamos decir de qué manera se originó la figura de cada uno de los ele-

[67] La idea expresada aquí es que la generación de la figura del triángulo isósceles tienen tres pasos: a) la generación del triángulo escaleno correspondiente, b) su duplicación, y c) la unión de los dos para conformar el triángulo isósceles. Es la única forma posible de entender el giro *ek tritou* (cf. H. G. Liddell-R. Scott-H. St. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940 (9.ª edición), *s.v. tritos*, III.1).

[68] Leo con Burnet *dé*, porque no hay ninguna razón de peso para cambiar la lección. El que llegue a la misma conclusión que el exponente gozará de los mismos placeres propios de la sabiduría.

mentos y a partir de la unión de cuántos triángulos[69]. En
primer lugar, trataré la figura primera y más pequeña cuyo
elemento es el triángulo que tiene una hipotenusa de una
extensión del doble del lado menor. Cuando se unen dos de
éstos por la hipotenusa y esto sucede tres veces, de modo e
que las hipotenusas y los catetos menores se orienten hacia
un mismo punto como centro, se genera un triángulo equilá-
tero de los seis. La unión de cuatro triángulos equiláteros
según tres ángulos planos genera un ángulo sólido, el
siguiente del más obtuso de los ángulos llanos. Cuatro 55
ángulos de éstos generan la primera figura sólida, que
divide toda la superficie de la esfera en partes iguales y
semejantes. El segundo elemento se compone de los mis-
mos triángulos cuando se unen ocho triángulos equiláteros
y se construye un ángulo sólido a partir de cuatro ángulos
planos. Cuando se han generado seis de tales ángulos, se
completa así el segundo cuerpo. El tercer cuerpo nace de
ciento veinte elementos ensamblados y doce ángulos sóli-
dos, cada uno rodeado de cinco triángulos equiláteros pla-
nos y con veinte triángulos equiláteros por base. La fun- b
ción de uno de los triángulos elementales se completó
cuando generó estos elementos; el triángulo isósceles, por
otra parte, dio nacimiento al cuarto elemento, por compo-
sición de cuatro triángulos y reunión de sus ángulos rectos
en el centro para formar un cuadrilátero equilátero. La
reunión de seis figuras semejantes produjo ocho ángulos
sólidos, cada uno de ellos compuesto según tres ángulos c
planos rectos. La figura del cuerpo creado fue cúbica con
seis caras de cuadriláteros equiláteros. Puesto que todavía
había una quinta composición, el dios la utilizó para el
universo cuando lo pintó.

---

[69] *ex hósōn sympesóntōn arithmōn*. Entiendo que se refiere al número de triángulos que deben coincidir para formar el cuerpo de un elemento.

Si uno, al razonar sobre todo esto, tropezara con la
natural dificultad de si se debe decir que los mundos son
infinitos o de un número limitado, podría pensar, quizás,
que el afirmar su infinitud es una doctrina de alguien que
d no conoce lo que debe[70]; pero, por otra parte, si se encuen-
tra en este punto sería más razonable que dudara si con-
viene afirmar alguna vez que es uno o en realidad son cin-
co. Si bien lo que nosotros exponemos según el discurso pro-
bable proclama que es por naturaleza un dios único, es
probable que algún otro, al considerar otros aspectos, sos-
tenga algo diferente. Pero ahora debemos dejar esto de
lado, y atribuyamos los tipos de figuras que acaban de sur-
e gir en el discurso al fuego, tierra, agua y aire. Asignemos,
pues, la figura cúbica a la tierra, puesto que es la menos
móvil de los cuatro tipos y las más maleable de entre los
cuerpos y es de toda necesidad que tales cualidades las
posea el elemento que tenga las caras más estables. Entre
los triángulos supuestos al comienzo, la superficie de lados
iguales es por naturaleza más segura que la de de lados
desiguales y la superficie cuadrada formada por dos equilá-
teros está sobre su base necesariamente de forma más esta-
ble que un triángulo, tanto en sus partes como en el con-
56 junto[71]. Por tanto, si atribuimos esta figura a la tierra sal-
vamos el discurso probable, y, además, de las restantes, al
agua, la que con más dificultad se mueve; la más móvil, al
fuego y la intermedia, al aire; y, otra vez, la más pequeña,
al fuego, la más grande, al agua, y la mediana, al aire; y,
finalmente, la más aguda, al fuego, la segunda más aguda,
al aire y la tercera, al agua. En todo esto es necesario que

[70] Aquí hay un juego de palabras con el doble significado de *ápeiros*, «infinito» (de *péras*, «límite») e inexperto (de *peîra*, «prueba, experiencia»).

[71] Hay que recurrir a la traducción de S. Fox Morcillo (*Timaeum*, pág. 299) para encontrar una versión que respete las reglas elementales de la lengua griega.

la figura que tiene las caras más pequeñas sea por naturaleza la más móvil, la más cortante y aguda de todas en *b* todo sentido, y, además, la más liviana, pues está compuesta del mínimo de partes semejantes, y que la segunda tenga estas mismas cualidades en segundo grado y la tercera, en tercero. Sea, pues, según el razonamiento correcto y el probable, la figura sólida de la pirámide elemento y simiente del fuego, digamos que la segunda en la generación corresponde al aire y la tercera, al agua. Debemos pensar que todas estas cosas son en verdad tan pequeñas que los elementos individuales de cada clase nos son invisi- *c* bles por su pequeñez, pero cuando muchos se aglutinan, se pueden observar sus masas y, también, que en todas partes dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y que todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la necesidad.

A partir de todo aquello cuyos géneros hemos descrito antes, muy probablemente se daría lo siguiente[72]. Cuando el fuego choca con la tierra y con su agudeza la disuelve, ésta se trasladaría, ya sea que se hubiera diluido en el mismo fuego o en una masa de aire o de agua, hasta que sus partes se reencontraran en algún lugar, se volvieran a unir unas con otras y se convirtieran en tierra —pues nunca pasarían a otra especie—, pero si el agua es partida por el fuego, o también por el aire, es posible que surjan un cuerpo de fuego y dos de aire. Cuando se disuelve una por- *e* ción de aire, sus fragmentos darían lugar a dos cuerpos de fuego. A la inversa, cuando el fuego, rodeado por el aire o el agua o alguna tierra, poco entre muchos, se mueve entre

---

[72] En la traducción se respeta la lección preferida por BURNET. Contrariamente a lo que superficialmente pretende F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 224, n. 1), no sólo es científico, sino de absoluta necesidad. Nuevamente hay que recurrir a S. FOX MORCILLO (*Timaeum*, pág. 311) para encontrar una traducción correcta del pasaje.

sus portadores, lucha y, vencido, se quiebra; dos cuerpos de fuego se combinan en una figura de aire; mas cuando el aire es vencido y fragmentado, de dos partes y media se forjará una figura entera de agua. Reflexionemos esto nue-
57 vamente así: cuando el fuego encierra alguno de los otros elementos y lo corta con el filo de sus ángulos y sus lados, dicho elemento deja de fragmentarse cuando adquiere la naturaleza de aquél —pues nada es capaz de cambiar a un género semejante e igual a él ni de sufrir nada a causa de lo que le es semejante e idéntico—, pero mientras el que se convierte en otro elemento, aunque inferior, luche contra uno más fuerte, no cesa de disolverse. Y, a su vez, cuando
b unos pocos corpúsculos más pequeños, rodeados por muchos mayores, son destrozados y se apagan[73], si mutan en la figura del que domina, cesan de extinguirse y nace del fuego el aire y del aire, el agua. Pero siempre que se concentran y alguno de los restantes géneros los ataca y combate, no cesan de disolverser hasta que, batiéndose en retirada y dispersados, huyen hacia lo que es del mismo género, o, vencidos, de muchos cuerpos pequeños surge uno semejante al vencedor y permanece junto a él. Además, todos los elementos cambian de región por estos fenóme-
c nos. En efecto, la cantidad principal de cada uno de los elementos está separada en un lugar propio por el movimiento del receptáculo y cuando unos corpúsculos se diferencian de sí mismos para asemejarse a otros, se trasladan, a causa de la vibración existente, al lugar donde se encuentran los cuerpos a los que eventualmente se han asemejado.

Estas causas produjeron todos los cuerpos puros y primeros; pero también hay que mencionar como causa de que haya diversas variedades en sus especies la estructura-

[73] Como bien señala F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 227, n. 1), «apagan» muestra que Platón está pensando aquí en el fuego.

ción de cada uno de los elementos[74], ya que ésta al principio no sólo dio lugar a un tipo de triángulos de una única magnitud sino también a triángulos menores y mayores, cuyo número se correspondía con las variedades de las especies. Por tanto, dado que se mezclan entre sí y con otros, su variedad es infinita, de la que, por cierto, deben llegar a ser observadores los que han de utilizar un razonamiento probable acerca de la naturaleza.

Si no se acordara de qué manera y con qué se producen el movimiento y el reposo, surgirían muchas dificultades en el razonamiento que sigue. Acerca de ellos ya se dijeron *e*
algunas cosas, a las que, sin embargo, todavía hay que agregar lo siguiente: el movimiento nunca existirá donde haya un estado de equilibrio. Pues es difícil que se dé lo que ha de ser movido sin lo que ha mover o lo que ha de mover sin lo que ha de ser movido, más aún, es imposible. Si estos dos elementos no están presentes, no hay movimiento y es imposible que estén alguna vez en equilibrio. Así, pues, hemos de identificar el descanso con el equilibrio y el movimiento con el desequilibrio. La causa es, a su vez, la desigualdad de la naturaleza desequilibrada y ya hemos 58
descrito el origen de la desigualdad. Pero no mencionamos de qué manera cada uno de los elementos, aunque separados en géneros, no cesa nunca de convertirse uno en otro y de trasladarse de un lugar a otro. Lo expondremos de la manera siguiente. Dado que la revolución del universo al incluir a los elementos es circular y por naturaleza tiende a retornar sobre sí misma, los mantiene juntos y no permite nunca que quede un espacio vacío. Por tanto, el fuego es lo *b*
que más se expande en todas direcciones, el aire en segundo lugar, porque es el segundo elemento más tenue por naturaleza y los restantes lo hacen de manera análoga; pues lo

[74] Se refiere a los triángulos elementales descritos en 53c-d.

que se compone de partes mayores deja el mayor vacío en su estructura, lo que tiene partes menores, menos. La concentración de elementos durante la condensación empuja a los pequeños en los intersticios de los grandes. Cuando los pequeños están colocados junto a los grandes de tal modo que los menores separan a los mayores y éstos juntan a aquéllos, todos los elementos se cambian de posición de arriba a abajo, trasladándose a las regiones que les son
c propias[75]. Pues cuando cada uno cambia su magnitud, cambia también de lugar. De esta manera, el origen del desequilibrio se preserva y produce continuamente el movimiento presente y futuro de estos cuerpos.

A continuación, debemos observar que hay muchas clases de fuego, por ejemplo, la llama y lo que se desprende de la llama, que aunque no quema proporciona luz a los ojos, y lo que queda de fuego en las ascuas tras apagarse la
d llama. Del mismo modo, en lo que concierne al aire, uno, el más brillante, lleva el nombre de éter, otro, el más turbio, es llamado niebla y oscuridad y hay otras formas anónimas, nacidas a causa de la desigualdad de los triángulos. Las clases de agua son dos, en primera instancia, una líquida y otra fusible. Dado que el género líquido participa de las clases pequeñas de agua, al ser éstas desiguales, a causa de su desequilibrio y de la forma de su figura, puede moverse por sí mismo o por la acción de otro agente. El que está formado de las clases grandes y equilibradas,
e sólido y pesado a causa de su equilibrio, es más estable que aquél; no obstante bajo la acción del fuego que se le aproxima y lo diluye, pierde el equilibrio y, una vez que lo ha destruido, participa más del movimiento. Cuando se ha

---

[75] Contrariamente a lo que supone F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 242, n. 5), Timeo no alude aquí a la mutación de unos elementos en otros, sino simplemente a su cambio de lugar.

hecho muy móvil, el aire circundante lo empuja y extiende
sobre la tierra. Cada uno de estos fenómenos recibe una
denominación, la reducción de su dimensión, licuefacción,
y la extensión sobre la tierra, flujo. Cuando el fuego se 59
retira nuevamente de allí, como no sale al vacío, empuja al
aire circundante, que comprime violentamente la masa
húmeda, que aún es muy móvil, hacia el lugar que ocupaba
el fuego, y la mezcla consigo mismo. La masa comprimida
y nuevamente equilibrada por el alejamiento del fuego,
artífice del desequilibrio, recupera su estado anterior. La
liberación del fuego se llama enfriamiento y se dice que la
compresión que se produce cuando éste se aleja es el
estado sólido. De todos los tipos de agua que hemos *b*
denominado fusibles, el más denso, nacido de las partículas
más tenues y homogéneas, único y de color amarillo bri-
llante, es la posesión más preciosa, el oro, que, una vez
filtrado a través de la piedra, se solidifica. Un retoño del
oro, muy duro por su densidad y negro, es llamado ada-
mante. El género que tiene partículas próximas al oro, pero
con más de una especie y con una densidad mayor que éste,
por participar de la tierra en una parte reducida, lo que lo
hace más duro, es, sin embargo, más liviano que él porque *c*
tiene en su interior grandes intersticios; este género, com-
puesto de aguas brillantes y solidificadas, es el cobre. Se
denomina herrumbre a la parte de tierra que viene mez-
clada con él y que se hace visible cuando ambos envejecen
y se vuelven a separar. Pero no es en absoluto difícil de
comprender que distinga el resto de tales especies el que
investiga el género de los mitos probables, que uno podría
practicar en su vida como un juego moderado y prudente
cuando, para descansar de los discursos sobre los seres
eternos, se dedica a los probables acerca de la generación y
alcanza un placer despreocupado. Así, también nosotros *d*
dejaremos de lado ahora las especies restantes y expon-

dremos lo probable que viene a continuación. El agua mez-
clada con el fuego que es tenue y líquida se llama líquida
por el movimiento y el camino por el que rueda sobre la
tierra y, además, es blanda porque sus bases ceden al ser
menos estables que las de la tierra. Este agua, cuando está
e separada del fuego y del aire y aislada, se vuelve más uni-
forme, se condensa por los elementos que salen y, de esta
manera, alcanza el estado sólido. Cuando el agua se ha
solidificado totalmente, si está en lo alto sobre la tierra se
llama granizo; si se encuentra directamente encima de la
tierra, hielo. Cuando aún no se ha hecho del todo sólida, la
que está en lo alto sobre la tierra se denomina nieve y la
que está directamente encima de la tierra, surgida del rocío,
escarcha. Las clases de aguas se entremezclan, por cierto,
60 en su mayor parte. Cuando se filtran a través de las plantas
de la tierra se llaman humores, que son disimiles a causa de
las mezclas que los constituyen[76]. Muchos conforman otros
tantos géneros anónimos, pero cuatro, todas ellas especies
que contienen fuego y han llegado a ser muy conocidas,
recibieron un nombre: el género capaz de dar calor al alma
y al cuerpo, vino; el suave y capaz de cortar el rayo de la
vista y, por esto, de aspecto brillante y resplandeciente y de
apariencia grasienta, género aceitoso —la brea, el aceite de
ricino, el aceite de oliva y todo lo demás que posee la
b misma cualidad—; cuanto tiene la propiedad de relajar los
conductos bucales hasta su tamaño natural y proporciona
dulzura con esta capacidad, recibió el nombre general de
miel; el que disuelve la carne quemándola, un género
espumoso, diverso de todos los humores, es llamado jugo
ácido.

[76] Como correctamente ha observado F. M. Cornford (*Cosmology*, pág. 254, n. 2) *dé*, 60a1, contesta al *mén* de 58e6. No obstante su invención inglesa de la primera parte de la oración no se corresponde con el original griego.

Las especies de la tierra: una, filtrada a través del agua, se hace piedra de la siguiente manera. Cuando el agua entremezclada choca dentro de la mixtura, se convierte en aire y el aire producido vuela a su lugar propio. Como no c
hay vacío por encima de ellos[77], empuja al aire vecino. Éste, puesto que es pesado, cuando es empujado y derramado alrededor de la masa de la tierra, la comprime violentamente y la rechaza a la sede de donde subía el nuevo aire. La tierra, comprimida por el aire hasta hacerla insoluble al agua, se hace piedra; la transparente de partes iguales y uniformes es la más bella y la más fea, la contraria. La d
tierra a la que la rapidez del fuego ha extraído toda la humedad y ha hecho más frágil que aquélla es lo que llamamos arcilla. A veces, cuando queda humedad, se origina tierra fusible al fuego que, al enfriarse, se convierte en la piedra de color negro. Además, están los dos compuestos que, por el mismo procedimiento, se decantan de la mezcla de una gran cantidad de agua y están constituidos por partículas de tierra muy tenues; ambos son salados. Si, cuando se han vuelto semisólidos, el agua los disuelve nuevamente, uno, la soda, limpia el aceite y la tierra; el otro, que se adapta bien a la percepción gustativa, es la substancia e
salada, según el dicho, cuerpo querido al dios. Los compuestos que participan de ambos (agua y tierra), no solubles por el agua, pero sí por el fuego, se solidifican de la siguiente manera. Ni fuego ni aire disuelven masas de tierra; no es soluble por ellos porque, al ser sus partículas por naturaleza menores que la estructura de los vacíos de aquélla, atraviesan los grandes espacios sin violentarla ni diluirla.

---

[77] Contrariamente a lo que supone F. M. CORNFORD (1937, pág. 255, n. 2), no hay ninguna razón para seguir la conjetura del corrector de A, frente a la *lectio difficilior* de los códices. El genitivo *autôn* puede referirse tanto a los elementos en general como al aire que sale de la tierra y al aire circundante.

Las partes del agua, puesto que por naturaleza son mayo-
61 res, se abren paso con violencia y la diluyen. Así, el agua sólo disuelve la tierra que no está comprimida con violencia; a la compacta, empero, no la disuelve ningún elemento salvo el fuego; pues no queda posibilidad de ingreso para nada a excepción de éste. Cuando la concentración de agua se ha producido con suma violencia, la disuelve sólo el fuego, pero cuando es más débil, el fuego y el aire. Éste lo hace por los intersticios, aquél también por los triángulos. El aire que ha alcanzado una estructura fija por una acción violenta sólo puede ser disuelto en sus elementos constitutivos; el que se ha estructurado de manera no violenta es fusible sólo al fuego. Mientras el agua ocupa en los cuerpos mezclados de tierra y agua los intersticios de la tierra que
b están comprimidos con violencia, las partículas de agua provenientes del exterior, al carecer de una entrada, fluyen alrededor y dejan el cuerpo sin disolver. Contrariamente, las partículas de fuego que se introducen en los intersticios del agua, como tienen el mismo efecto que la acción del agua sobre la tierra[78], son las únicas causantes de que la totalidad del cuerpo fluya cuando se diluye. Estos compuestos son de los siguientes tipos: por un lado, los que tienen menos agua que tierra, el género de los cristales y de todo lo que es denominado especies fusibles de la piedra, y,
c por otro lado, los que tienen más agua, los que constituyen los cuerpos cerosos y los aptos para quemar como incienso.

Ya están casi totalmente expuestas las especies en su variedad de figuras, rasgos comunes y cambios de unas en

[78] Omito *pŷr aéra* en 61b5 por considerarlos una glosa. *aéra* no tiene explicación posible. La conjetura de Cook Wilson *(pŷr hýdor)*, adoptada por F. M. CORNFORD *(Cosmology*, pág. 251, n. 1), no es exigida por la simetría como éste pretende y parece más bien una glosa. En caso de aceptar una clara glosa, es preferible dejar la existente, que se explica perfectamente a partir de 61a6-7.

otras, pero todavía he de intentar aclarar las causas que
dan lugar a sus cualidades. En primer lugar, dichas cuali-
dades necesitan siempre de una percepción, sin embargo
aún no hemos explicitado el origen de la carne y de lo que
la carne rodea, ni de la parte mortal del alma. Pero ni estas d
cosas se dan separadas de las cualidades que denominamos
sensibles, ni las últimas pueden ser suficientemente tratadas
sin las primeras, aunque es casi imposible hacerlo al mismo
tiempo. Primero hay que dar por supuesto uno de los fac-
tores y luego retornar a él. Para que el tratamiento de las
cualidad siga al de los elementos, demos por supuesto lo
concerniente a la existencia del cuerpo y del alma. En pri-
mer lugar veamos por qué decimos que el fuego es caliente
y observemos que pensamos que produce una escisión y
corte en nuestro cuerpo. Pues casi todos percibimos que se e
trata de una sensación cortante. Cuando recordamos el
origen de su figura, debemos razonar respecto del filo de
sus lados, de la agudeza de sus ángulos, de la pequeñez de
sus partículas y la rapidez de su movimiento —cualidades
con las que, violento y filoso, corta siempre todo lo que
encuentra en su camino—, que es sobre todo este elemento
y no otro, el que por división y partición de nuestros cuer- 62
pos en pequeñas partículas, produce las cualidades y da
nombre a ese fenómeno que ahora llamamos razonable-
mente calor. El proceso contrario a éste, aunque evidente,
no ha de carecer de explicación. Cuando ingresan en el
cuerpo partículas grandes de líquidos situados alrededor,
expulsan las menores al exterior, pero, al no ser capaces de
ocupar sus lugares, comprimen la humedad de nuestro
interior y por su homogeneidad y compresión la inmovili- b
zan sacándola de su estado de movimiento y la congelan.
Pero lo reunido contra natura por naturaleza lucha y se
empuja a sí mismo hacia el estado contrario. A esta lucha y
vibración se le añade un temblor y estremecimiento, y todo

este fenómeno, así como lo que lo produce, recibe el nombre de frío. Duro es todo aquello a lo que cede nuestra carne; blando, todo lo que lo hace ante ella. De la misma manera se dan las relaciones mutuas de blando y duro.
c Cede lo que avanza sobre una base pequeña; pero lo compuesto de bases cuadriláteras es, al ser muy estable, la figura más resistente, ya que eventualmente alcanza una alta densidad y resistencia. Si se investigaran lo pesado y lo liviano conjuntamente con la así llamada naturaleza de lo inferior y de lo superior podrían ser explicados con la máxima claridad. En efecto, no sería correcto en absoluto considerar que por naturaleza dos regiones contrarias dividen el universo, la de abajo, hacia la que se desplaza todo lo que posee una cierta masa de cuerpo, y la de arriba,
d hacia la que nada se mueve por propia voluntad. En efecto, al ser el universo esférico, están todos los extremos a la misma distancia del centro, por lo que por naturaleza deben ser extremos de manera semejante. Además, hay que considerar que el centro, como se encuentra a la misma distancia de los extremos, se halla frente a todos. Ahora bien, si el mundo es así por naturaleza, ¿cuál de los puntos mencionados debe uno suponer como arriba o abajo para que no parezca, con razón, que utiliza un término totalmente inadecuado? En él, la región del centro, al no estar ni arriba ni abajo, no recibirá con justicia ninguno de los dos nombres, sino que se dirá que está en el centro. El lugar circundante ni es, por cierto, centro ni posee una parte que se distinga más que otra respecto del centro o alguno de los puntos opuestos[79]. Pero si el universo es de

[79] La sintaxis de la frase exige que se refiera *é* a *prós tó méson* junto con G. Fraccaroli (Platone, *Il Timeo*, trad. de G. F., Turín, 1906); A. E. Taylor (*Commentary*, pág. 437), y Bury («Plato. "Timaeus"», en *Plato with an English translation. Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles by R. G. B.*, Londres, 1929), contra F. Jowett («Plato. Timaeus»,

esta guisa en todos lados, ¿cómo podría pensar alguien que se expresa correctamente al utilizar respecto de él qué denominaciones contrarias? Pues si un cuerpo sólido se encontrara en el medio del universo en situación de equilibrio, nunca se trasladaría hacia ninguno de los extremos a 63
causa de las semejanza absoluta entre ellos. Además, si alguien marchara en círculo alrededor de él, se encontraría a menudo en su región antípoda y llamaría al mismo punto del universo abajo y arriba. Por tanto, no es propio de alguien inteligente afirmar que, aun cuando el universo es esférico, como acabamos de establecer, tiene una región superior y otra inferior. No obstante, por medio de la siguiente suposición debemos acordar de dónde nacen estos nombres y en qué objetos tienen vigencia para que nos hayamos acostumbrados a causa de ellos a expresarnos y a b
dividir todo el universo así. Si alguien se introdujera en la región del universo en la que hay más fuego —cuya mayor parte estaría concentrada en el lugar hacia el que este elemento se dirige naturalmente— y, si pudiera, arrancara partes de fuego y las colocara en los platillos de una balanza, tomara la balanza y el fuego y los arrastrara con violencia hacia el aire disímil, es evidente que podría ejercer violencia más fácilmente sobre la porción menor que sobre la mayor. En efecto, cuando dos objetos son levanta- c
dos por una única fuerza simultáneamente, es necesario que el menor siga más la dirección de la fuerza y el mayor, menos, y se dice que el grande es pesado y se desplaza hacia abajo y que el pequeño es liviano y se mueve hacia arriba. Ciertamente, debemos observar el mismo fenómeno cuando hacemos eso en nuestra región. Cuando sobre la

en *The Dialogues of Plato translated by* B. J., III, Oxford, 1953); KL. WIDDRA *(Timaios,* pág. 125); O. APELT; A. RIVAUD *(Oeuvres,* pág. 186) y F. M. CORNFORD *(Cosmology,* pág. 262).

tierra separamos[80] sustancias térreas, y, en ocasiones, la
tierra misma, las arrastramos hacia el aire disímil con vio-
lencia y contra la naturaleza, ya que ambas tienden a lo
d que es de su mismo género. Cuando ejercemos la fuerza, la
porción más pequeña nos sigue primero hacia lo diferente,
con más facilidad que la mayor. Entonces, denominamos
liviano al pequeño y el lugar hacia el que lo coaccionamos,
arriba; al fenómeno contrario a éste, pesado y abajo. Éstas
son, necesariamente, diferencias relativas porque la mayor
parte de los elementos ocupan una región contraria a los
otros —en efecto, se descubrirá que lo que es liviano en un
e lugar es pesado en el otro, y lo pesado, liviano, y lo infe-
rior, superior y lo superior, inferior, y que todos son y lle-
gan a estar y están en zonas contrarias o laterales o com-
pletamente diferentes unas de otras—. Sin embargo, acerca
de todos ellos debemos pensar únicamente que el camino
que un elemento recorre hacia la que se mueve es «abajo» y
los que se comportan de una manera diferente, son lo con-
trario. Estas son las causas de estas cualidades. Cualquiera
sería capaz de discernir y decir la causa de la suavidad y la
aspereza. Pues la dureza unida a la falta de homogeneidad
64 produce la última, la homogeneidad y la densidad dan
lugar a la primera.

Lo más importante de lo que resta de las afecciones comunes a todo el cuerpo es la causa del placer y del dolor en lo que hemos tratado y todas las sensaciones de las partes del cuerpo acompañadas simultáneamente de dolores y placeres. Para entender las causas de todo proceso sensible e insensible, recordemos la división anterior entre

---

[80] *diistámenoi* es traducido por «separar» siguiendo a H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES (*Lexicon, s.v.* III), contra G. FRACCAROLI (*Timeo*) y A. E. TAYLOR (*Commentary,* cit.) «pesar» y F. M. CORNFORD (*Cosmology,* pág. 264, n. 1) «distinguir».

sustancias con mucha y con poca capacidad de movi- b
miento, pues, en verdad, así tenemos que investigar todo lo
que pensamos tratar. Lo que por naturaleza es muy móvil,
cuando sufre una afección, aunque pequeña, la transmite
en círculo a las otras partículas, que hacen lo propio a
otras, hasta que llegan a la inteligencia y anuncian la cualidad del agente. Las sustancias opuestas, al ser estables y no
avanzar en círculo, sólo son afectadas y no mueven a los
cuerpos vecinos, de tal manera que, como sus partículas no c
transmiten el primer estímulo a las de los otros órganos,
sino que éste se queda en ellas sin expandirse a la totalidad
del ser viviente, el que es afectado no percibe el estímulo.
Éste es el caso de los huesos, pelos y el resto de nuestros
órganos que están constituidos en su mayor parte de partículas térreas. Las sustancias móviles se encuentran sobre
todo en la visión y el oído, que poseen en ellos la mayor
cantidad de fuego y aire. El placer y el dolor deben ser
concebidos de la siguiente manera. Doloroso es el proceso
que, de manera súbita, se produce en nosotros con violen- d
cia y contra la naturaleza; el que nos hace retornar repentinamente a nuestra situación natural es placentero; el tranquilo y paulatino es imperceptible y lo contrario a éstos,
contrario. Todo lo que se da con facilidad es lo más perceptible, aunque no participe del dolor ni del placer, como
los fenómenos que conforman la visión misma, de la que se
afirmó antes que durante el día es un cuerpo unido naturalmente a nosotros. Pues a ésta no le producen dolor los
cortes, quemaduras ni nada de lo que sufre, ni tampoco
siente placer cuando vuelven a la forma que les es propia;
sin embargo, hay fenómenos sensibles muy intensos y bri- e
liantes que eventualmente la afectan y con los que entra en
contacto, cuando de una cierta manera se proyecta hacia el
objeto. En la división o en la concentración de la visión no
hay violencia en absoluto. Aunque los cuerpos compuestos

de partículas mayores ceden con dificultad ante el agente, transmiten al conjunto sus movimientos y producen placer y dolor: cuando son sacados de su condición natural,
65 dolor, y cuando se restablece el estado anterior, placer. Cuando se descarga[81] y vacía paulatinamente y se carga de manera súbita y en grandes cantidades, de modo que no se percibe el vaciamiento, pero sí el llenado, no ocasiona dolores a la parte mortal del alma, sino grandes placeres. Esto es evidente en el caso de los buenos olores. Todo lo
b que lleva a un estado diferente de manera súbita, pero vuelve poco a poco y con dificultad al estado originario, ocasiona todo lo contrario. Así sucede cuando se producen quemaduras y cortaduras en el cuerpo.

Han sido tratados casi todos los fenómenos comunes a todo el cuerpo y hemos mencionado los nombres de sus agentes; pero debemos intentar decir, si podemos, los propios de nuestros órganos particulares, sus características y
c cómo las causan sus agentes. Primero, tenemos que exponer, en la medida de lo posible, los que omitimos anteriormente al hablar de los humores porque eran fenómenos propios de la lengua. Éstos parecen darse también, como, por cierto, muchos, por algún tipo de condensación o separación y, junto a esto, estar más relacionados que cualquiera de los otros casos con la aspereza y suavidad. Pues cuando lo que ingresa en las venillas —que como si fueran medios de prueba de la lengua se extienden hasta el co-
d razón— ataca las partes húmedas y tiernas de la carne y funde sus partículas térreas, entonces contrae las pequeñas

[81] La nota de F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 268, n. 2) sobre la expresión *apochoréseis heautôn* revela, además de una dudosa interpretación (cf. *tò apochoroûn* = excreción, ARIST., De Gen. Anim. 725b15, para más pasajes H. G. LIDDELL. R. SCHOTT, H. S. JONES [*Lexicon*, s.v. II]), un extraño sentido de la lógica de la lengua inglesa (*departures from themselves*).

venas y las seca. Si es más áspero, parece acre y si es menos
áspero, amargo. Todo lo que limpia las venillas y lava lo
que se encuentra alrededor de la lengua, si lo hace de
forma desmesurada y la ataca fundiéndola parcialmente,
tal como sucede con la soda, posee el nombre de picante;
las sustancias que con un menor grado de cualidades sódi- c
cas son mesuradamente detergentes, son saladas sin el
picor áspero y nos parecen más agradables. Las sustancias
que, tras calentarse y suavizarse en la boca, donde son con-
sumidas por el fuego bucal y a su vez queman al órgano
que les da calor, suben, a causa de su liviandad, a los órga-
nos de percepción en la cabeza y cortan todo lo que
encuentran en su camino, reciben, por esta cualidad, el 66
nombre de punzantes. Cuando sustancias[82], afinadas por la
putrefacción, se introducen en las venas estrechas y cho-
can[83] con las partículas térreas en su interior y las que tie-
nen la proporción debida de aire, de tal manera que las
mueven unas alrededor de otras y las agitan, éstas, en su
agitación, chocan entre sí y las que penetran en unas dejan
a otras huecas que se extienden alrededor de las que
entran. Cuando la humedad ahuecada, a veces térrea, a
veces pura, rodea el aire, nacen como vasijas de aire, aguas b
huecas circulares. Las de humedad pura se aglutinan claras
y se llaman burbujas; las de humedad térrea, que se agitan
y alzan, reciben la denominación de ebullición y fermenta-
ción. Se dice que la causa de estos procesos es ácida. El

[82] *tôn dè autôn*, según los códices.

[83] Suponiendo *prospiptónton* (cf. *prospíptei,* 66a1) por construcción braquilógica. El pasaje es, según la interpretación que se ha impuesto desde G. STALLBAUM (*Timaeus,* cit.), corrupto, pero todos los cambios propuestos no hacen sino oscurecerlo y son más insostenibles que esta propuesta desde el punto de vista de la crítica textual, del sentido y de la sintaxis griega. Para una discusión, cf. F. M. CORNFORD, *Cosmology,* página 271, nn. 2-3.

fenómeno opuesto a todos los mencionados tiene un motivo
c opuesto. Cuando la estructura de lo que entra con las sus-
tancias húmedas, por ser apropiada para la lengua, suaviza
y lubrica lo que se había hecho áspero y contrae o distiende
lo que estaba contraído o distendido contra la naturaleza,
restablece todo de la manera más natural posible; seme-
jante sustancia, placentera y amena a todos, remedio de las
afecciones violentas, es llamada dulce.

d Esto es todo en cuanto a este tema. En lo que atañe a la
capacidad que poseen los orificios nasales, no hay diferen-
tes clases. Pues todo olor es incompleto y ninguna figura es
apta para tener un olor específico; sino que las venas que se
encuentran alrededor de los orificios nasales son dema-
siado estrechas para las sustancias térreas y las de agua y
muy amplias para las ígneas y aéreas, por ello nunca se
percibe el olor de ninguna de ellas, sino que los olores se
producen cuando algo se humedece, pudre, funde o humea.
Se originan, efectivamente, cuando el agua se convierte en
e aire y el aire, en agua, al alcanzar la figura intermedia entre
estos dos elementos. Todos los olores son humo o niebla;
ésta nace durante el pasaje del aire al agua y aquél en el del
agua al aire. Por eso, todos los olores son más finos que el
agua, pero más gruesos que el aire. Esto se hace evidente
cuando un objeto obstaculiza la inspiración y se hace
entrar el aire con violencia, entonces no se filtra ningún
67 olor y pasa sólo el aire limpio de olores. Sus dos varieda-
des, que carecen de nombre, no las constituyen muchas
especies simples, sino que aquí hay que dividir claramente
sólo en dos clases: lo placentero y lo doloroso. Éste hace
áspera y violenta toda la cavidad que poseemos entre la
cabeza y el ombligo, aquél la tranquiliza y la retorna ama-
blemente a la situación que le es natural.

Debemos tratar ahora en nuestra investigación nuestro
tercer sentido, el oído: por qué causas se producen sus pro-

cesos. Supongamos, en general, por un lado, la voz, transmitida por el aire como un golpe a través de las orejas, del cerebro y de la sangre hasta el alma y, por otro, el movimiento comenzado por ella, a partir de la cabeza y que termina en la sede hepática: la audición. Cuando es rápida, es aguda; si es más lenta, es más grave, y la regular es uniforme y suave; la contraria, áspera; potente, la que es abundante, y la opuesta, débil. La armonía de estos movi- c
mientos debe ser considerada en lo que ha de ser tratado más adelante.

Nos resta aún un cuarto sentido que debemos dividir porque posee en sí esas grandes variedades que llamamos colores, llama que fluye de cada uno de los cuerpos y con sus partículas proporcionales a nuestra visión posibilita la percepción. Antes se habló de las causas que producían el rayo visual. Pero aquí sería más lógico y conveniente a un d
discurso apropiado discurrir acerca de los colores de la siguiente manera. Las partículas que proceden de los otros cuerpos y afectan la visión son, unas, menores, otras, mayores y otras, iguales a las partículas visuales propiamente dichas. Las iguales son imperceptibles, las que denominamos transparentes; en cuanto a las mayores y las menores, aquéllas contraen el rayo visual, éstas lo dilatan, similares a los calores y fríos en la carne, a las sustancias e
astringentes en la lengua y a todo lo que llamamos punzante por producir calor; lo blanco y negro, aunque son los mismos fenómenos que aquéllos, parecen diferentes por darse en otro nivel. Hay que designarlos como sigue: lo que tiene la propiedad de dilatar el rayo visual es blanco; negro, su contrario. El movimiento más agudo, perteneciente a otro género de fuego, que dilata el rayo visual hasta los ojos, abre con violencia sus salidas y las funde en una masa de fuego y agua, que llamamos lágrima cuando 68
desde allí se vierte. La misma es fuego y se encuentra con

fuego que avanza desde el lado contrario. Cuando un fuego
salta como un rayo mientras otro entra y se apaga en la
humedad y, en esta conmoción, nacen múltiples colores,
llamamos a este fenómeno destellos y denominamos a lo
b que lo produjo brillante y esplendoroso. El tipo de fuego
intermedio es el que, a pesar de mezclarse con la parte
húmeda de los ojos, cuando la alcanza no es resplande-
ciente. Aplicamos el nombre de rojo al rayo de fuego mixto
que atraviesa la humedad y da un color sangre. El brillante
mezclado con el rojo y el blanco es castaño rojizo. Aunque
alguien lo supiera, no tiene sentido decir en qué cantidad
están mezclados estos componentes, de los que nadie podría
dar una demostración exacta o hacer una exposición me-
dianamente probable. Ciertamente, el rojo, mezclado con
c el negro y el blanco produce el púrpura; el gris amarronado
se origina cuando a éstos, que han sido mezclados entre si
y quemados, se les agrega más negro. El rojo amarillento
nace de la mezcla del castaño rojizo y el gris; el gris, del
blanco y el negro; el amarillento, cuando el blanco se mez-
cla con el castaño rojizo. El blanco, cuando se une al bri-
llante y se hace intenso en dirección al negro, produce el
color azul oscuro; el azul oscuro mezclado con el blanco da
el verde azulado, el rojo amarillento con el negro da el verde
d suave. Es casi evidente a partir de estos ejemplos con qué
mezclas el resto podría salvar el mito probable. Si alguno
pretendiera obtener una prueba por la observación de sus
efectos, ignoraría lo que diferencia la naturaleza divina de
la humana: que dios sabe y es capaz al mismo tiempo de
convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una
mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad,
pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de nin-
guna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro.

El artífice del ser más bello y mejor entre los que devie-
nen recibió entonces todo esto que es así necesariamente,

cuando engendró al dios independiente y más perfecto.
Aunque utilizó para ello todas estas causas auxiliares, fue
él quien ensambló en todo lo que deviene la buena disposi-
ción. Por ello es necesario distinguir entre dos tipos de cau-
sas, uno necesario, el otro divino, y con el fin de alcanzar
la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la 69
medida en que nos lo permita nuestra naturaleza. Lo nece-
sario debe ser investigado por aquello, puesto que debemos
pensar que sin la necesidad no es posible comprender la
causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla
ni participar eo alguna medida de ella.

Ahora que, al igual que los carpinteros la madera,
tenemos ante nosotros los tipos de causas que se han
decantado y a partir de los cuales es necesario entretejer el
resto del discurso, volvamos un instante al comienzo para
marchar rápidamente hasta el punto desde donde vinimos
hasta aquí e intentar poner una coronación final al relato b
que se ajuste a lo anterior. Como ya fuera dicho al princi-
pio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el
dios introdujo en cada uno de sus componentes las propor-
ciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y
los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posi-
ble. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la
medida, si no era de manera casual, ni nada de aquello a lo
que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o
alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino c
que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este
universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos
los seres vivientes mortales e inmortales. El dios en persona
se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus
criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales.
Cuando éstos recibieron un principio inmortal de alma, le
tornearon un cuerpo mortal alrededor[84], a imitación de lo

[84] Se trata de la cabeza (cf. F. M. Cornford, *Cosmology*, página

que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la
d mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad[85] el alma mortal. Por esto, como los dioses menores se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario, implantaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aqué-
e lla y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas. Ligaron el género mortal del alma al tronco y al así llamado tórax. Puesto que una parte del alma mortal es por naturaleza mejor y otra peor, volvieron a dividir la cavidad del tórax y la separaron con el diafragma colocado
70 en el medio, tal como se hace con las habitaciones de las mujeres y los hombres. Implantaron la parte belicosa del alma que participa de la valentía y el coraje más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente la parte apetitiva, cuando ésta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra
b proveniente de la acrópolis. Hicieron al corazón, nudo de las venas y fuente de la sangre que es distribuida impetuosamente por todos los miembros, la habitación de la guardia, para que, cuando bulle la furia de la parte volitiva

---

281, n. 1), mientras que el resto del cuerpo es utilizado como vehículo. *Vid. supra*, 44d-46c.

[85] *anágkalos* hace referencia aquí a la acción del segundo principio que interviene en la composición del mundo, la necesidad.

porque la razón le comunica que desde el exterior los
afecta alguna acción injusta o, también, alguna proveniente
de los deseos internos, todo lo que es sensible en el cuerpo
perciba rápidamente a través de los estrechos las recomen-
daciones y amenazas, las obedezca y cumpla totalmente y
permita así que la parte más excelsa del alma los domine.
Como previeron que, en la palpitación del corazón ante la c
expectativa de peligros y cuando se despierta el coraje, el
fuego era el origen de una fermentación tal de los encoleri-
zados, idearon una forma de ayuda e implantaron el pul-
món, débil y sin sangre, pero con cuevas interiores, aguje-
readas como esponjas para que, al recibir el aire y la
bebida, lo enfríe y otorgue aliento y tranquilidad en el d
incendio. Por ello, cortaron canales de la arteria en direc-
ción al pulmón y a éste lo colocaron alrededor del corazón,
como una almohadilla, para que el corazón lata sobre algo
que cede, cuando el coraje se excita en su interior, y se
enfríe, de modo que sufra menos y pueda servir más a la
razón con coraje.

Entre el diafragma y el límite hacia el ombligo, hicieron
habitar a la parte del alma que siente apetito de comidas y
bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal,
para lo cual construyeron en todo este lugar como una e
especie de pesebre para la alimentación del cuerpo. Allí la
ataron, por cierto, como a una fiera salvaje: era necesario
criarla atada, si un género mortal iba a existir realmente
alguna vez. La colocaron en ese lugar para que se apaciente
siempre junto al pesebre y habite lo más lejos posible de la
parte deliberativa, de modo que cause el menor ruido y
alboroto y permita reflexionar al elemento superior con
tranquilidad acerca de lo que conviene a todas las partes, 71
tanto desde la perspectiva común como de la particular.
Sabían que no iba a comprender el lenguaje racional y que,
aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio

ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones de la noche y, más aún, del día la arrastrarían con sus
b hechizos. Ciertamente, a esto mismo[86] tendió un dios cuando construyó el hígado y lo colocó en su habitáculo. Lo ideó denso, suave, brillante y en posesión de dulzura y amargura, para que la fuerza de los pensamientos proveniente de la inteligencia, reflejada en él como en un espejo cuando recibe figuras y deja ver imágenes, atemorice al alma apetitiva. Cuando utiliza la parte de amargura innata e, irritada, se acerca y la amenaza, entremezcla la amargura rápidamente en todo el hígado y hace aparecer una coloración amarillenta, lo contrae totalmente, lo arruga
c y hace áspero, dobla y contrae su lóbulo, obtura y cierra sus cavidades y accesos, causa dolores y náuseas. Cuando, por otro lado, alguna inspiración de suavidad proveniente de la inteligencia dibuja las imágenes contrarias, le da un reposo de la amargura, porque no quiere ni mover ni entrar en contacto con la naturaleza que le es contraria, y le aplica al hígado la dulzura que se encuentra en él[87].
d Entonces, endereza todo el órgano, lo suaviza y libera y hace agradable y de buen carácter a la parte del alma que habita en el hígado y le otorga un estado apacible durante la noche con el don de adivinación durante el sueño, ya que éste no participa ni de la razón ni de la inteligencia. Como nuestros creadores recordaban el mandato del padre cuando ordenó hacer lo mejor posible el género mortal, para disponer también así nuestra parte innoble, le dieron a ésta la capacidad adivinatoria con la finalidad de que de alguna manera entre en contacto con la verdad. Hay una prueba convincente de que dios otorgó a la irracionalidad

86 E. d. a arrastrarla. F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 286, n. 2).

87 Es innecesario suponer aquí un segundo *glykýteti* como hace F. M. CORNFORD (*Cosmology*, pág. 287, n. 3).

humana el arte adivinatoria. En efecto, nadie entra en con-
tacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado
consciente, sino cuando, durante el sueño, está impedido
en la fuerza de su inteligencia o cuando, en la enfermedad,
se libra de ella por estado de frenesí. Pero corresponde al
prudente entender, cuando se recuerda, lo que dijo en sue-
ños o en vigilia la naturaleza adivinatoria o la frenética y
analizar con el razonamiento las eventuales visiones: de
qué manera indican algo y a quién, en caso de que haya
sucedido, suceda o vaya a suceder un mal o un bien. No es 72
tarea del que cae en trance o aún está en él juzgar lo que se
le apareció o lo que él mismo dijo, sino que es correcto el
antiguo dicho que afirma que sólo es propio del prudente
hacer y conocer lo suyo y a sí mismo. Por ello, ciertamente,
la costumbre colocó por encima de las adivinas inspiradas
al gremio de los intérpretes, como jueces. A éstos algunos b
los llaman adivinos, porque ignoran absolutamente que
son intérpretes de lo que ha sido dicho de manera enigmá-
tica y de las visiones, pero para nada adivinos, sino que su
denominación sería, con absoluta justicia, intérprete.

Por eso, la naturaleza del hígado es tal y se encuentra
en el lugar que dijimos, a saber, para la adivinación. Ade-
más, tal parte tiene signos muy precisos en todo ser viviente,
pero cuando es despojada de la vida, se oscurece y sus sig-
nos adivinatorios se enturbian demasiado como para indi-
car algo claramente. A su izquierda se halla la estructura y c
asiento del órgano vecino, el bazo, para mantener al hígado
en toda ocasión brillante y limpio, como un trapo para
limpiar un espejo se encuentra siempre listo junto a él. Por
ello, cuando a causa de enfermedades corporales se origi-
nan algunas impurezas alrededor del hígado, puesto que el
bazo es hueco y sin sangre, su porosidad las asimila y puri-
fica completamente. De ahí que, al llenarse de los elemen- d
tos purificados, aumente de tamaño y se haga purulento, y,

nuevamente, después de que el cuerpo se haya purgado, se achique y se reduzca a su estado anterior.

En lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera fue creada y en qué órganos habita y por qué causas lo hacen en partes separadas, sólo afirmaríamos que así como está expuesto es verdadero, si un dios lo aprobara. Sin embargo, tanto ahora como después de una consideración más detallada hemos de arriesgarnos a sostener que hemos expuesto al menos lo probable. Tengámoslo, por tanto, por afirmado. De la
e misma manera, debemos investigar el tema siguiente: cómo surgió el resto del cuerpo. Convendría, sobre todo, que la exposición fuera a partir de un razonamiento como el que sigue. Nuestros creadores conocían nuestra futura intemperancia con las bebidas y comidas y que por glotonería consumiríamos mucho más de lo que es mesuradamente necesario. Entonces, para prevenir que no hubiera una destrucción rápida por enfermedad e, imperfecto, el género mortal no se extinguiera al punto sin haber llegado a la
73 madurez, colocaron la cavidad llamada inferior como recipiente contenedor de la bebida y comida sobrantes. Enrollaron los intestinos para que el alimento, con su rápida dispersión, no obligara al cuerpo a necesitar enseguida una nueva comida; ya que así produciría una insaciabilidad que haría que por su glotonería la especie humana no amara la sabiduría ni la ciencia ni obedeciera las indicaciones de lo que hay de más divino en nosotros.

b Los huesos, la carne y los elementos semejantes fueron creados de la siguiente manera. La médula es el origen de todos éstos; pues, mientras el alma está atada al cuerpo, los vínculos vitales dan raíces firmes al género humano, pero la médula misma se origina en otros elementos. El dios, al idear una mezcla de todas las simientes para todo el género mortal, seleccionó de todos los elementos los triángulos

primordiales que por ser firmes y lisos eran capaces de proporcionar con la máxima exactitud fuego, agua, aire y c
tierra, los mezcló en cantidades proporcionales y confeccionó con ellos la médula. Después implantó y ató las partes del alma a ella. En la distribución que hizo al principio, dividió la médula misma directamente en tantas y tales figuras cuantas y cuales especies de alma iba a poseer. Hizo totalmente circular a la que como un campo fértil iba a albergar la simiente divina y llamó a esta parte de la médula cerebro[88], porque el recipiente alrededor de ella d
sería la cabeza de todo ser viviente una vez terminado. Dividió, además, la parte que iba a retener[89] el resto mortal del alma en figuras que eran al mismo tiempo esféricas y oblongadas, y llamó al conjunto médula. Después tendió de éstas, como de anclas, ataduras de toda el alma y construyó todo nuestro cuerpo a su alrededor[90], para lo cual primero rodeó el conjunto con una cobertura ósea. Construyó el sistema óseo de la siguiente manera. Tamizó tierra e
limpia y suave y la mezcló y mojó con médula. Después, colocó la masa resultante en fuego; a continuación la bañó en agua, nuevamente en fuego y otra vez en agua y la fue poniendo así alternativamente en uno y en otro hasta que la hizo tal que ninguno de los dos elementos puede fundirla ni disolverla. Con este compuesto torneó una esfera ósea alrededor de su[91] cerebro, a la que dejó una salida estre-

---

[88] Hay aquí un juego de palabras intraducibie al castellano entre 'cerebro' *(egképhalos)* y cabeza *(kephalḗ)*.

[89] *kathéxein* según la traducción de A. E. TAYLOR *(Commentary*, página 522), adoptada por F. M. CORNFORD *(Cosmology*, pág. 293, n. 4) y KL. WIDDRA *(Tímaios*, pág. 155).

[90] *perì toûto* no es como afirma A. E. TAYLOR *(Commentary*, página 523) el alma, ni como sostiene F. M. CORNFORD *(Cosmology*, página 294, n. 2) el cerebro y la médula, sino simplemente la médula. Es evidente que el cuerpo no se construye alrededor de la cabeza.

[91] *autoû* se refiere a la criatura que está siendo creada en ese momento

74 cha. Moldeó vértebras óseas alrededor de la médula del cuello y de la espalda y las extendió como pivotes desde la cabeza a lo largo de todo el tronco. De esta manera, con el fin de preservar toda la simiente, la protegió con un cercado pétreo al que puso articulaciones, insertando entre ellas la fuerza de lo diferente para el movimiento y la fle-
b xión. Como pensó que el tejido óseo, más frágil y rígido de lo debido, si se calentaba y volvía a enfriar, se ulceraría y corromperla rápidamente la simiente que se encontraba en su interior, ideó los tendones y la carne: los primeros para lograr un cuerpo flexible y extensible, por medio de la unión de todos los miembros a través del género de los tendones que se tensa y relaja alrededor de los pivotes; respecto de la carne consideró que serviría de protección contra las quemaduras, valla contra los fríos y, además, reparo
c en las caldas como las prendas de fieltro, puesto que cede a los cuerpos blanda y suavemente y posee una humedad cálida dentro de ella, de modo que mientras transpira y se humedece durante el verano, proporcionando en todo el cuerpo un frío apropiado, durante el invierno, en cambio, rechaza adecuadamente la escarcha exterior circundante con su calidez. Con estos pensamientos, el modelador de cera hizo carne jugosa y blanda. Para ello, mezcló y
d ensambló agua, fuego y tierra y, después, compuso un fermento de ácido y sal que agregó a la mezcla. Para los tendones hizo una combinación de características intermedias de la mezcla de hueso y carne sin fermento y agregó color dorado. De ahí que los tendones obtuvieran una mayor elasticidad y viscosidad que la carne, pero también mayor blandura y humedad que los huesos. El dios rodeó con estos tejidos los huesos y la médula: los ató entre sí con

y depende de *egképhalon* (cf. F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 295, n. 3).

tendones y luego cubrió todo con carne desde la parte superior. Protegió con muy poca carne las partes de los *e*
huesos que más alma cobijan; las más inanimadas en su interior, con mucha y densa. Además, en las uniones de los huesos, donde su razonamiento le mostró que no era de ninguna necesidad, hizo nacer poca carne, para que ni entorpeciera el traslado del cuerpo por ser un obstáculo para las flexiones, ni éste se moviera con dificultad, ni, por encontrarse en gran cantidad y alta densidad y compresión, ocasionara insensibilidad por su solidez e hiciera la inteligencia torpe en el recuerdo y superficial. Por ello, llenó de carne los muslos y piernas, las caderas y los huesos de brazos y antebrazos y todos los que en nosotros son 75
inarticulados y por la poca cantidad de alma en la médula están vacíos de inteligencia. Rodeó con menor cantidad de carne todo lo que tiene inteligencia —excepto algún órgano que hizo totalmente de carne por la percepción, como la lengua—, mas la mayoría la hizo de aquella manera. Pues la naturaleza nacida de y criada por la necesidad no admite *b*
en absoluto una estructura ósea densa y mucha carne junto con una percepción aguda. Sobre todo se habría dado dicha combinación en la estructura de la cabeza, si ambos elementos hubieran querido coincidir, y el género humano, con una cabeza carnosa, llena de tendones y más fuerte sobre sí, habría alcanzado una vida el doble o muchas veces más larga, más saludable y menos dolorosa que en la actualidad. Pero los creadores de nuestra raza, cuando se plantearon si debían crear un género que viviera más tiempo pero peor o uno que viviera menos, pero mejor, *c*
coincidieron en que todo el mundo debe, sin dudarlo, preferir la vida más corta pero mejor a la más larga pero peor. Por tanto, cubrieron la cabeza con hueso poroso, mas, puesto que no tiene puntos de flexión, no la rodearon de carne y tendones. Por todo esto, fue agregada una cabeza

al cuerpo de todo hombre, más sensible e inteligente, pero también mucho más débil. Por estas mismas causas, el dios extendió así los tendones en círculo hasta el extremo de la
d cabeza y los pegó alrededor del cuello por medio de la semejanza[92] y ató a ellos las mandíbulas bajo el rostro; y el resto lo esparció en todos los miembros, uniendo articulación con articulación. Nuestros artífices dispusieron las características de nuestra boca con dientes, lengua y labios, tal como ahora está ordenada, a causa de lo necesario y lo mejor, ya que la idearon para entrada de lo necesario y
e como salida de lo mejor. Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario, y la corriente de palabras, cuando fluye hacia afuera y obedece a la inteligencia, es la más bella y mejor de todas las corrientes. Además, ni era posible dejar la estructura ósea de la cabeza desnuda por el exceso de frío o calor en cada una de las estaciones, ni pasar por alto que cubierta se volvería obtusa e insensible por la cantidad de carne. De la carne no seca separaron
76 una corteza excedente mayor, lo que ahora se llama piel, que a causa de la humedad del cerebro avanzó hasta juntarse consigo misma y revistió la cabeza en círculo como si fuera un retoño. La humedad, que sube de abajo de las suturas, la irriga y cierra en la coronilla, atándola como un nudo. Las variadas suturas se produjeron por la fuerza de las revoluciones y de la alimentación; si éstas luchan más entre sí, serán más; en caso contrario, menos. La parte
b divina perforó con fuego toda esta piel en círculo. Cuando la perforación de la piel hizo que la humedad se escapara al

[92] *homoiótetí* es un dativo instrumental, la significación del giro puede entenderse a partir de 74a5-6. Así como lo diferente es el origen del movimiento de la columna y, por ende, de la parte inferior de la médula, lo mismo lo es de la permanencia de la cabeza y de la parte superior de la médula. Aquí se observa una vez más la acción de los dos principios últimos de la filosofía platónica.

exterior por sus poros, salieron toda la humedad y el calor puros, pero la mezcla de éstos que compone la piel se elevó a causa de la salida y se extendió mucho hasta ser tan tenue como la perforación, pero, debido a su lentitud, repelida al interior por el aire exterior circundante, se enrolló y echó raíces debajo de la piel. Por estos procesos, nació el
pelo en la piel, aunque emparentado con ella en la fibrosi- c
dad, más duro y denso por el proceso de contracción por enfriamiento que sufre cada pelo cuando, al separarse de la piel, se enfría. Con esto, nuestro hacedor hizo la cabeza pilosa, por las causas mencionadas y porque pensó que tenía que tener una cobertura liviana alrededor del cerebro
en vez de carne para su seguridad, que proporcionara en d
verano y en invierno suficiente sombra y cubrimiento, sin convertirse en un impedimento de la buena percepción. En el entretejido de los tendones, piel y huesos que rodea los dedos, de la mezcla de los tres elementos y de su secamiento se originó una piel dura, que, si bien realizaron estas causas auxiliares, la inteligencia, la causa principal, hizo por todos los que iban a nacer en el futuro. Como los
que nos construyeron sabían que en alguna oportunidad de e
los hombres iban a nacer las mujeres y las restantes bestias y se percataron de que muchos animales también necesitarían usar las uñas a menudo, por eso modelaron en los hombres que estaban naciendo en ese momento principios de uñas. Por estas razones, nacieron en las puntas de las extremidades la piel, los cabellos y las uñas.

Cuando ya estaban todas las partes y miembros propios
de un ser viviente mortal, y tenía que pasar necesariamente 77
su vida entre fuego y aire, y, como era disuelto y vaciado por ellos y se desgastaba, los dioses concibieron una ayuda para él. Mezclaron una naturaleza relacionada con la humana con otras figuras y sensaciones, de modo que hubiera un ser viviente diferente, y la plantaron. Los árboles, plan-

tas y simientes domésticas actuales, cultivadas por la agricultura, fueron domesticadas para nosotros, pero antes exis-
b tían sólo los géneros salvajes, que son más antiguos que los domésticos. En verdad, todo lo que eventualmente participa de la vida debería ser llamado con justicia y con la mayor corrección ser viviente. Lo que ahora mencionamos posee al menos la tercera especie de alma, de la que el discurso afirma que se asienta entre el diafragma y el ombligo y no participa en nada de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia, sino de la percepción placentera o dolorosa acompañada de los apetitos, pues todo lo realiza por medio de la pasión y, cuando percibe algo de sí misma, su
c origen, por naturaleza, no le permite razonar [como razona el alma racional que] gira sobre sí misma, rechaza el movimiento proveniente del exterior y utiliza el propio[93]. Por ello, aunque vive y no difiere de un animal, enraizado en un lugar, está fijo, porque ha sido despojado del movimiento propio.

Una vez que nuestros superiores hubieron plantado para nosotros, sus inferiores, todas estas especies para nuestra alimentación, abrieron canales en nuestro cuerpo, como en un jardín, para que fuera irrigado como desde una
d fuente. En primer lugar, cortaron dos venas dorsales como canales ocultos bajo la unión de la piel y la carne, dado que el cuerpo es gemelo a la derecha y a la izquierda. Las colocaron junto a la columna vertebral, con la médula generadora entre ellas, para que ésta alcanzara el mayor vigor

---

[93] Aquí se oponen las circunvoluciones propias del *nus* a la actividad del alma apetitiva. No es necesario cambiar *phýsei* por *phýsin* como propone F. M. CORNFORD *(Cosmology,* pág. 302, n. 2). Las especulaciones filológicas sobre el hiato no son un argumento para cambiar la lectura unánime de los manuscritos. Propongo para *páschon* no el significado de «sufrir» dado que la referencia aquí no es la concepción moderna de la vida vegetal, sino la noción platónica de alma apetitiva que se rige por la pasión en oposición al movimiento reflexivo del alma racional.

posible y el flujo originado desde allí, al ser descendente,
fuera abundante y proporcionara una irrigación equilibrada
al resto del cuerpo. Después dividieron en dos las venas
que circulan alrededor de la cabeza, las entrelazaron entre
sí y las hicieron fluir en dirección contraria, para lo cual c
inclinaron algunas de la derecha hacia la izquierda del
cuerpo y otras de la izquierda hacia la derecha para que
hubiera otro vínculo entre la cabeza y el cuerpo junto con
la piel, ya que ésta no estaba ceñida alrededor de la coroni-
lla por tendones, y, además, para que desde cada una de las
partes se hiciera evidente a todo el cuerpo el proceso de
percepción. Desde allí prepararon la irrigación de una
manera que observaremos fácilmente si acordamos de an- 78
temano lo siguiente, que todo lo que está compuesto por
elementos menores es impenetrable a los mayores, pero lo
que está compuesto de mayores no puede detener a los
menores, y que el fuego es el elemento que tiene las partícu-
las más pequeñas, por lo que atraviesa agua, aire, tierra y
todo lo que está hecho de estos elementos, pero ninguno de
ellos puede impedirle el paso. Lo mismo hay que suponer
de la cavidad de nuestro tronco, que obstruye el paso de las
comidas y bebidas cuando caen en ella, pero no puede
detener el aire ni el fuego, dado que están compuestos de b
partículas menores que las que tiene su estructura. Dios
utilizó estos dos elementos para el sistema de irrigación que
va de la cavidad del tronco hacia las venas, un tejido de
aire y fuego como las nasas que sirven para atrapar peces,
con ingresos dobles en la entrada, de los que, a su vez, uno
tiene una bifurcación. Desde los pasajes de entrada exten-
dió como aderras alrededor de todo el órgano, hasta el
extremo del tejido. Hizo todo el interior del tejido de fuego
y la entrada y la cavidad de aire[94]. Después lo tomó y se lo c

[94] Para la explicación de este pasaje, cf. F. M. Cornford (*Cosmology*, págs. 308-312).

colocó al ser viviente que había modelado de la siguiente manera: puso la doble entrada[95] en la boca e hizo bajar una parte por los tubos bronquiales hacia el pulmón, y la otra a lo largo de ellos a la cavidad del tronco. Dividió después el otro acceso en dos e hizo terminar cada parte conjuntamente en los conductos de la nariz, de modo que cuando no funciona el de la boca, desde esta entrada se pueden llenar todos sus flujos. Hizo crecer el resto de la d
cavidad de la nasa alrededor de toda la concavidad de nuestro cuerpo y que, unas veces, todo confluya suavemente hacia los accesos, puesto que es de aire, y, otras, que las entradas refluyan y que el tejido, como el cuerpo es poroso, se hunda hacia adentro a través de él y nuevamente salga. Los rayos de fuego interior, atados, siguen en ambas direcciones el aire que entra y esto no deja de suceder mientras el animal está con vida. Decimos que el que da los e
nombres llamó a este proceso inspiración y espiración. Este fenómeno le sucede a nuestro cuerpo cuando se humedece y enfría para alimentarse y vivir. Cuando en el interior el fuego toma contacto con el aire que entra y sale y lo sigue, se eleva continuamente para introducirse a través de la cavidad, donde recibe los alimentos y bebidas que disuelve 79
y divide en pequeñas partículas, conduciéndolas a través de las salidas por las que había entrado, y, como desde una fuente en los canales, las vierte en las venas, y hace fluir los humores de las venas a través del cuerpo como a través de un acueducto.

[95] Desgraciadamente, los comentadores (F. M. CORNFORD, *Cosmology*, pág. 312; KL. WIDDRA, *Timaios*, pág. 169) siguen la desacertada explicación de A. E. TAYLOR *(Commentary*, pág. 551) y G. STALLBAUM *(Timaeus)* contra TH. H. MARTIN *(Études)* dando así una versión del texto que contradice la descripción de 78b4-6. A pesar de lo que pretenden estos intérpretes, *tò mèn tòn egkýrtion* no es una perífrasis por *tà egkýrtia*, sino que el *tò mèn* es correspondido no por el *tó d'* de c 5, sino por el *tó d' héteron* de c 6.

Veamos otra vez el proceso de respiración, por medio de qué causas llega a ser tal como es ahora. Se produce de esta manera, entonces, puesto que no hay un vacío en el b
que pueda ingresar un cuerpo en movimiento y el aire se mueve de nosotros hacia el exterior, lo que se sigue de esto es ya evidente para cualquiera: que no sale al vacío, sino que empuja la sustancia vecina fuera de su región. Lo empujado siempre desplaza, a su vez, a lo que le es vecino y, según esta necesidad, todo es arrastrado concatenadamente hacia el lugar de donde partió el aire, entra allí, lo llena y sigue al aire. Todo esto sucede simultáneamente como el rodar de una rueda porque el vacío no existe. Por c
ello, el pecho y el pulmón, cuando exhalan el aire, se llenan nuevamente del que se encuentra alrededor del cuerpo, que es hundido y arrastrado a través de la carne porosa. Además, cuando el aire se vuelve y sale del cuerpo, empuja el hálito hacia dentro por el camino de la boca y la doble vía de las fosas nasales. Hay que suponer la siguiente causa de d
su origen. Todo animal tiene sus partes internas muy calientes alrededor de su sangre y sus venas, como si poseyera en sí una fuente de fuego. Ciertamente, lo que habíamos asemejado al tejido de la masa, está totalmente entretejido con fuego en su centro, y el resto, la parte exterior, con aire. Debemos acordar que el calor sale naturalmente a su región propia en el exterior, pero como hay dos salidas, una por el cuerpo y otra por la boca y la nariz, cuando el e
fuego avanza hacia una de ellas, empuja a lo que está alrededor de la otra y lo empujado cae en el fuego y se calienta, mientras que lo que sale se enfría. Si la temperatura cambia y el aire que se encuentra en una salida se calienta más, se apresura a retornar a aquel lugar de donde partió y, al moverse hacia su naturaleza propia, empuja al que se desplaza por la otra salida. En la medida en que sufre siempre los mismos procesos y desencadena a su vez

los mismos fenómenos, gira así en un círculo aquí y allí y
posibilita, producto de ambas causas, que se produzcan la
inspiración y la espiración.

Además, debemos investigar de esta manera las causas
80 de los efectos de las ventosas medicinales, de la deglución y
de los proyectiles, que una vez lanzados van por el aire o se
mueven sobre la tierra, y de todos los sonidos, rápidos y
lentos, que parecen agudos y graves, unas veces desafinados por la disimilitud del movimiento que producen en
nosotros y otras acordes, por la semejanza. En efecto, los
movimientos más lentos alcanzan a los primeros y más
rápidos cuando se están apagando y se asemejan ya a aquellos movimientos con los que los mueven los sonidos emiti-
b dos posteriormente y, cuando los alcanzan, no los desordenan con la intercalación de otro movimiento, sino que
unen el comienzo de una revolución más lenta y acorde con
la más rápida que se está apagando y conforman una sensación mezcla de agudo y grave, con la que proporcionan
placer a los brutos y felicidad a los inteligentes, porque en
las revoluciones mortales se produce una imitación de la
c armonía divina. Y, además, todas las corrientes de agua y
también las caídas de rayos y la sorprendente atracción de
los ámbares y de las piedras heráclea: ninguno de estos
fenómenos posee una fuerza tal, sino que al que investiga
adecuadamente se le hará evidente que el vacío no existe,
que todas estas cosas se empujan cíclicamente entre sí y
que, por separación o reunión, todos los elementos se trasladan a su región propia, cambiando de sitio, así como que
los fenómenos maravillosos son producto de la combinación de estos procesos entre sí.

d En especial, la respiración, de donde partió nuestra
exposición, surgió así por estas causas, como fue dicho
anteriormente, porque el fuego corta los alimentos y, al
oscilar dentro, sigue al aire y desde la cavidad llena las

venas en su oscilación, porque vierte desde ellas las sustan-
cias que ha cortado. Esta es la causa, por cierto, de que las
corrientes de la alimentación fluyan así en todo el cuerpo
de los animales. Las partículas que acaban de ser separadas
de las sustancias alimenticias, unas de frutos, otras de
hierba, que dios plantó para alimento, son de variados colores c
a causa de la mezcla entre sí. El calor rojo producido por la
impresión del corte del fuego en la humedad es el más
común en ellas. Por eso, el color de lo que fluye en el
cuerpo tiene el aspecto que describimos, lo que llamamos
sangre, alimento de la carne y de todo el cuerpo, a partir de
la cual las partes irrigadas llenan la base de lo que se vacía.
La forma de llenado y vaciado es como la revolución de 81
todo lo que existe en el universo, que mueve todo lo afín
hacia sí mismo. Lo que nos circunda disuelve y distribuye
continuamente las sustancias que despide nuestro cuerpo,
para enviar las de un mismo tipo hacia su propia especie.
Los corpúsculos sanguíneos, por su parte, cortados en
nuestro interior y rodeados como por un cosmos por la
estructura del ser viviente, están obligados a imitar la revo- b
lución del universo. Por tanto, transportada hacia el ele-
mento afín, cada una de las partículas interiores vuelve a
llenar lo que se había vaciado en ese momento. Cuando
sale más de lo que entra, el conjunto fenece, cuando sale
menos, crece. La estructura de un animal joven posee
triángulos elementales todavía nuevos de pies a cabeza que
están estrechamente unidos unos con otros, pero su masa
es tierna, ya que acaba de ser generada desde la médula y
alimentada con leche. Con sus nuevos triángulos, domina y c
corta en su interior los de comida y bebida provenientes del
exterior, más viejos y más débiles que los suyos y, al ali-
mentar de muchos corpúsculos semejantes a la joven cria-
tura, la hace crecer. Cuando la raíz de los triángulos se
afloja, porque han combatido intensamente durante mucho

d tiempo contra muchos adversarios, ya no pueden cortar, haciéndolos semejantes a ellos a los que ingresan por la alimentación, sino que ellos mismos son divididos con facilidad por los que entran del exterior. Entonces, todo el animal se consume vencido en este proceso y el fenómeno recibe el nombre de vejez. Finalmente, cuando los vínculos unidos a los triángulos de la médula ya no soportan el esfuerzo y se separan, desatan a su vez los vínculos del alma
e y ésta, liberada naturalmente, parte con placer en vuelo, pues todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que se da como es natural produce placer. Así, la muerte que se produce por enfermedad o heridas es dolorosa y violenta, pero la que llega al fin de manera natural con la edad es la menos penosa de las muertes y sucede más con placer que con dolor.

Para todos es evidente, me parece, de dónde provienen
82 las enfermedades. Dado que los elementos de los que se compone el cuerpo son cuatro, tierra, aire, agua y fuego, su exceso o carencia contra la naturaleza y el cambio de la región propia a una ajena producen guerras internas y enfermedades y, además, como los tipos de fuego y de los elementos restantes son más de uno, también el hecho de que cada uno reciba lo que no le es conveniente y todas las causas semejantes. Cuando algo surge o cambia de lugar contra la naturaleza, se calienta todo lo que antes estaba frío y, si era seco, después se vuelve húmedo y, si liviano,
b pesado, y sufre todo tipo de cambios. Pues sólo aquello, afirmamos, que es igual a una sustancia desde todo punto de vista, añadido o sacado en la correcta relación y de la misma manera, permitirá que ésta siga siendo idéntica a sí misma y permanezca sana e íntegra. Lo que eventualmente infrinja alguno de estos principios, ya sea que salga o entre del exterior, ocasionará mutaciones múltiples y, por tanto, enfermedades y corrupciones infinitas.

Dado que hay estructuras secundarias por naturaleza,
el que pretenda comprender necesita considerar un segundo c
tipo de enfermedades. Puesto que la médula y los huesos,
la carne y los tendones se componen de los cuatro elemen-
tos y aun la sangre, aunque de una manera diferente tam-
bién proviene de ellos, la mayoría de las enfermedades
suceden de la manera mencionada arriba, pero las más
grandes y graves se originan cuando su formación se da en
sentido invertido; entonces estos tejidos se destruyen. La
carne y los tendones nacen naturalmente de la sangre, los
tendones, de la fibrina por afinidad; la carne, del coágulo
que se genera cuando se separan las fibrinas. Lo que se d
segrega de los tendones y la carne, resbaladizo y graso al
mismo tiempo, pega la carne a los huesos y, alimentado el
hueso mismo que se encuentra alrededor de la médula, lo
hace crecer. El género más puro de triángulos, el más suave
y graso, cuya filtración es posible por la estructura com-
pacta del tejido óseo, mientras cae y se vierte gota a gota
desde los huesos, irriga la médula. Cuando todo sucede de e
esta manera, la salud es buena; las enfermedades se produ-
cen en el caso contrario. En efecto, cuando la carne, al
disolverse, expulsa nuevamente a las venas su putrefacción,
la sangre, mucha y múltiple, se mezcla en las venas con aire
y adquiere colores variados y es diversamente amarga.
Además, se vuelve ácida y salada y tiene bilis, suero y
flema de todo tipo. Los restos de carne expulsados y
corrompidos acaban primero con la sangre misma y se
mueven a través de las venas por todo el cuerpo sin pro- 87
porcionarle ningún alimento. Al no poseer ya el orden
natural de las revoluciones, enemigas entre sí porque no
tienen ningún provecho de sí mismas, en guerra con lo
estructurado del cuerpo y lo que permanece en el sitio que
le corresponde, destruyen y disuelven lo que encuentran a
su paso. Toda la carne que se consume por haber envejecido

demasiado rechaza ser asimilada y se ennegrece por la larga combustión y, como es amarga porque está total- *b* mente carcomida, ataca con ferocidad las partes del cuerpo que todavía no están eventualmente destruidas. A veces, el color negro adquiere acidez en vez de amargor porque se ha afinado más la sustancia amarga; otras, la materia ácida, bañada por la sangre, alcanza un color más rojo y, cuando el negro se mezcla con él, se vuelve verdoso. Además, cuando el fuego consume carne nueva, el color amarillo se mezcla con el amargor. Quizás algún médico les puso a todos el nombre común de bilis o puede ser también que haya sido alguien capaz de observar la multiplicidad disí- *c* mil y ver que en ella hay un único género digno de designar a todos los particulares. Cada una de las restantes formas de bilis recibió una definición propia según su color. El suero: uno, el suave líquido acuoso de la sangre; otro, el salvaje de la bilis negra y ácida; cuando éste se mezcla por el calor con la fuerza salada, tal sustancia se llama flema ácida. Además, el que se encuentra disuelto junto con aire, *d* proveniente de la carne nueva y tierna, cuando se llena de viento, la humedad lo rodea y, por este fenómeno, se producen burbujas, invisibles individualmente por su pequeñez, pero que, en conjunto, dan una masa visible y tienen un color blanco por la producción de espuma. Decimos que toda esta putrefacción de la carne tierna entremezclada con aire es flema blanca. Además, sudor, lágrimas y otras sustancias semejantes que afluyen y se eliminan diaria- *e* mente son suero de flema reciente. Todos éstos se convierten en instrumentos de las enfermedades cuando la sangre no se llena naturalmente de comidas y bebidas, sino que, por el contrario, recibe una cantidad de alimento opuesta a la costumbre natural[96]. Si las enfermedades separan un

---

[96] *parà toùs tês phýseos nómous* no se refiere a un tipo de legalidad natural (como parece entender A. RIVAUD, *Oeuvres*, pág. 216: *Or. tou-*

trozo de carne, pero permanecen sus bases, la magnitud de la calamidad será la mitad, pues, aún puede recuperarse con facilidad. Siempre que enferma lo que une la carne con los huesos y —por haberse separado al mismo tiempo[97] de 84 los vasos fibrosos en los músculos y de los tendones— ya no es alimento para los huesos y vínculo de la carne con éstos, sino que, en vez de graso, liso y resbaladizo, se hace áspero y salado por la mala dieta; entonces, cuando sufre esto, se desintegra de nuevo totalmente bajo la carne y los tendones mientras se separan de los huesos. La carne se precipita con él desde las raíces y deja los tendones desnudos y llenos de salmuera. Las partículas de carne, a su vez, b entran en la circulación sanguínea y acrecientan las enfermedades mencionadas antes. Aunque estos procesos corporales son graves, son peores todavía los que van más allá: cuando el hueso, al no airearse suficientemente por la densidad de la carne, calentado por el moho, se carla y no recibe alimentación suficiente, sino que, siguiendo el camino c

---

tes ces humeurs sont les instruments des maladies, lorsque le sang n'est pas entretenu, comme le veut la nature, par les aliments et les breuvages, mais quand sa masse s' accroit selon des lois opposées à celles de la nature; compárese TH. H. MARTIN, *Études.* I, pág. I, 223: *Toutes ces humeurs sont des causes de maladies, lorsque le sang n'est pos entretenu, comme il doit l'être naturellement, par le boire et le manger, mais qu'il tire son allment d'ailleurs, en sens inverse, contre les lois de la nature),* sino a la costumbre de ingerir alimentos según la naturaleza, e. d. no excediéndose en ellos F. M. CORNFORD *(Cosmology,* pág. 339, n. 1): *'contrary to the laws of nature' is a mistranslation. All that is meant is the customary and normal process by which blood is healthily formed.* No sólo erróneo, sino también contradictorio, puesto que lo que la frase significa según Cornford es lo que niega en la primera oración.

97 El pasaje está corrupto y los intentos de reconstrucción no han dado hasta el momento una versión convincente. Leo *hâma* en vez de *haîma* con G. STALLBAUM *(Timaeus).* La conjetura *nâma* por *haîma* de F. M. CORNFORD *(Cosmology,* pág. 339, n. 2) es difícilmente explicable desde el punto de vista paleográfico, amén de hacer el texto incoherente.

inverso, se desintegra nuevamente en ella, y ésta en la carne y la carne, cuando cae en la sangre, ocasiona enfermedades que son todas más graves que las anteriores. El caso más extremo de todos: cuando la médula enferma por alguna carencia o algún exceso, produce las enfermedades más graves e importantes en cuanto a la muerte, porque toda la naturaleza corporal necesariamente fluye en sentido inverso.

Debemos pensar que el tercer tipo de enfermedades se ocasiona de manera triple: por el aire, la flema y la bilis.
d Cuando el administrador del aire en el cuerpo, el pulmón,
obstruido por flujos, no tiene las salidas limpias, el aire, unas veces no llega y otras entra más de lo conveniente. En un caso, corrompe lo que no se refresca y, en el otro, violenta las venas y las retuerce, disuelve el cuerpo y es interceptado al alcanzar la barrera en su centro[98]. De estos
e procesos nacen innumerables enfermedades dolorosas, a
menudo acompañadas de gran cantidad de sudor. En muchas ocasiones, cuando la carne se descompone, el aire generado en el cuerpo, incapaz de salir, ocasiona los mismos dolores que produce cuando entra por las vías obturadas; los más intensos cuando, al rodear e hinchar los tendones y las venillas de la espalda[99] tensa los músculos de esa zona y los tendones contiguos hacia atrás. Estas enfermedades son denominadas, a causa del fenómeno de tensión, tétanos y curvación tetánica[100]. Su remedio es desagradable, pues, en verdad, los accesos de fiebre son los
85 que mejor las curan. Cuando la flema blanca se retiene, es
peligrosa por el aire de las burbujas. Cuando tiene una ven-

[98] Referencia al diafragma.

[99] *taútei* se refiere a la zona dorsal (cf. *epitónous* en e6).

[100] Hay aquí un juego de palabras entre el verbo *teínein* (extender, tensar) y la denominación griega de las enfermedades *(tétanoi, opisthótonoi)*.

tilación exterior, se suaviza y motea el cuerpo, causando la lepra blanca y otras enfermedades relacionadas con ella. Cuando se mezcla con bilis negra y se dispersa por las revoluciones más divinas de la cabeza y las convulsiona, es más suave si se produce en sueños, pero si ataca a los que están b
despiertos, es más difícil despojarse de ella. Dado que es una enfermedad de la parte sagrada, lo más justo es llamarla sacra. La flema ácida y salada es la fuente de todas las enfermedades catarrales. Como los lugares hacia los que fluye[101] son múltiples, ha recibido varios nombres. Todas las inflamaciones del cuerpo, llamadas así por el 'quemarse' e 'inflamarse', se produce por la bilis. Ésta, cuando alcanza una salida al exterior, se pone a hervir y produce erupciones variadas; pero cuando está encerrada c
dentro causa muchas enfermedades inflamatorias. La más grave se origina cuando se mezcla con sangre pura y destruye el orden de las fibrinas, que están distribuidas en la sangre para que su espesor y su grosor sea proporcional y ni fluya del cuerpo poroso, líquida a causa del calor, ni se desplace con dificultad en las venas, torpe de movimiento d
porque es muy densa. Las fibrinas guardan la debida medida de todo esto en la sangre. Cuando se extraen las de sangre muerta y fría, el resto de la sangre se licúa, mientras que si se las deja, rápidamente la coagulan juntamente con el frío circundante. Dado que las fibrinas en la sangre tienen esta propiedad, la bilis, que por naturaleza se ha producido de sangre vieja, cuando se separa de la carne y vuelve a disolverse, caliente y líquida, en el torrente san- e
guíneo —primero en pocas unidades—, por la propiedad de las fibrinas, se coagula tras verterse. Una vez coagulada

[101] Juego de palabras que incluye la raíz griega *ῥεῖν* que significa fluir y presente en las voces castellanas catarro y catarral. Implica todo tipo de enfermedades en las que el organismo expulsa un flujo por algún orificio corporal.

y violentamente enfriada, ocasiona el frío y los escalofríos interiores. Pero si se vierte una cantidad mayor en el torrente sanguíneo y se impone con su calor, entonces pone en ebullición a las fibrinas y las agita en desorden. Si acaso llega a ser capaz de imponerse totalmente, después de penetrar hasta la médula y quemarla, suelta las cuerdas que allí amarran el alma como las de una nave y la deja partir libre. Pero cuando es dominada y el cuerpo soporta la disolución, una vez vencida, o es expulsada en todo el cuerpo o empujada a través de las venas hacia la cavidad inferior o superior. Arrojada del cuerpo como los que huyen de una ciudad en guerra civil, causa diarrea, disentería y enferme-
86 dades semejantes. El cuerpo que enferma principalmente por un exceso de fuego, tiene continuos calores y fiebres; el que lo hace de un exceso de aire, fiebres cotidianas, y de agua, tercianas, porque ésta es más roma que el aire y el fuego. El enfermo de un exceso de tierra —como ésta es el cuarto elemento más obtuso— purgado en períodos de tiempo del cuádruple, tiene fiebres cuartanas y cura con dificultad.

b Mientras las enfermedades del cuerpo suceden de la manera antedicha, las del alma que son consecuencia del estado del cuerpo se dan del siguiente modo. Es necesario acordar, ciertamente, que la demencia es una enfermedad del alma y que hay dos clases de demencia, la locura y la ignorancia. Por tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar
c el uno y huir del otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento. Quien posee el

esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre muchos dolores en cada cosa y también goza de muchos placeres en los deseos y en las acciones que son producto de ellos, de modo que enloquece la mayor parte de la vida por los grandes placeres y dolores. Como su alma es insensata y está enferma a causa de su cuerpo, parece malo, no como si d
estuviera enfermo, sino como si lo fuera voluntariamente. Pero, en realidad, el desenfreno sexual es una enfermedad del alma en gran parte porque una única sustancia se encuentra en estado de gran fluidez en el cuerpo y lo irriga a causa de la porosidad de sus huesos. En verdad, casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres, en la creencia de que los malos lo son intencionalmente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación e
inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. Pues si las flemas ácidas y saladas de éste o sus humores amargos y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrar salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y mezclan el vapor que expiden con la revolución del alma, de modo que dan lugar a múl- 87
tiples enfermedades —en mayor y menor número, de menor o mayor importancia—, al trasladarse a los tres asientos de aquélla. Donde eventualmente atacada una, multiplica las varias formas de desenfreno y desgana o las de osadía y cobardía y también el olvido y dificultad de aprendizaje. Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos[102] y sus discursos en las

[102] Entiendo aquí *politeîai* como título general de obras sobre el ordenamiento político. La interpretación de F. M. CORNFORD *(Cosmology.*

b ciudades, en privado y en público y, por otro lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias. Pero, por cierto, esto corresponde a otro tipo de discursos.

Sería razonable y conveniente ofrecer a su vez lo que completa a esto, lo concerniente al cuidado del cuerpo y de la inteligencia, los principios con los que se conservan. Pues es más lógico dar un discurso acerca del bien que sobre el mal. Por cierto, todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado; por tanto, hay que suponer que un ser viviente que ha de ser bello será proporcionado. Sin embargo, de las proporciones distinguimos con claridad y calculamos las pequeñas, pero las más potentes e importantes
d nos son incomprensibles. En efecto, para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la del alma respecto del cuerpo. No observamos nada de esto ni pensamos, que cuando una figura más débil e inferior transporta un alma más fuerte y en todo sentido grande, o cuando ambas están ensamblados en la relación contraria, el conjunto del ser viviente no es bello —pues es desproporcionado en las proporciones más importantes—, pero el que es de la manera contraria es el más bello y más amable de todos los objetos de contemplación para el que sabe mirar. Como

pág. 345, esp. n. 4) no da cuenta del *katà póleis*, dado que para que su interpretación fuera posible *(lógoi katà póleis* = *'discourses in conformity with (such) cities')* se esperaría el giro más probable *katà taútas (tàs politeías)*.

cuando un cuerpo tiene miembros demasiado largos o *e*
algún otro exceso que lo hace desproporcionado consigo
mismo, es no sólo feo sino también, al realizar esfuerzos en
los que debe emplearse todo, recibe muchos golpes y torce-
duras y, por su bamboleo, se cae a menudo y se causa
innumerables males a sí mismo; lo mismo debemos pensar
acerca del complejo[103] que llamamos animal, que, cuando
en él el alma, por ser mejor que el cuerpo, es demasiado 88
osada, convulsiona todo en el interior y lo llena de enfer-
medades y, cuando se embarca intensamente en algún
aprendizaje o investigación, lo desgasta y, también, cuando
enseña o lucha con palabras en público o en privado a tra-
vés de las disputas y las ansias de victoria que se originan,
lo enciende y agita, produciendo flujos con los que engaña
a la mayoría de los así llamados médicos y hace acusar a lo
que es inocente. Y cuando, a su vez, un cuerpo grande y
altivo nace con una inteligencia pequeña y débil, dado que *b*
por naturaleza los deseos de los hombres son de dos tipos,
por el cuerpo, de alimentación y, por lo más divino que
hay en nosotros, de conocimiento, los movimientos del
elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su
parte, hacen el alma estólida, con dificultades de aprendi-
zaje y olvidadiza, de modo tal que ocasionan la enferme-
dad más grave, la ignorancia. Para ambos desequilibrios
hay un método de salvación: no mover el alma sin el
cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contra-
rrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos. El matemá- *c*
tico o el que realiza alguna otra práctica intelectual intensa
debe también ejecutar movimientos corporales, por medio
de la gimnasia, y, por otra parte, el que cultiva adecuada-
mente su cuerpo debe dedicar los movimientos correspon-
dientes al alma a través de la música y toda la filosofía, si

[103] *synamphotérou* FY

ha de ser llamado con justicia y corrección[104] bello y bueno
simultáneamente. Así debe cuidar el cuerpo, el alma y sus
d partes, imitando al universo. En efecto, como las sustancias
que entran en el cuerpo queman y enfrían su interior y,
además, las exteriores lo secan y humedecen y éste sufre las
consecuencias de estos dos tipos de cambio, cuando uno
pone en movimiento el cuerpo en reposo, lo dominan y
destruyen. Pero siempre que alguien imita lo que antes
denominamos aya y nodriza del universo —es decir, con
movimientos continuos, procura que el cuerpo se encuentre
lo menos posible en situación de reposo; por medio de
e vibraciones de todas sus partes lo guarda de manera natu-
ral de los movimientos interiores y exteriores y, con una
agitación mesurada de los fenómenos corporales errantes,
ordena los elementos según su afinidad, de acuerdo con el
discurso anterior acerca del universo—, no permitirá que lo
enemigo colocado junto a lo enemigo provoque guerras y
enfermedades somáticas, sino que hará que lo afín, colo-
89 cado junto lo afín, produzca salud. Además, el movimiento
óptimo es el que el cuerpo mismo hace en sí, pues es el más
afín al movimiento inteligente y al del universo. El causado
por otro agente es peor, mas el peor de todos es el que
tiene lugar cuando otros mueven partes del cuerpo que
yacen en descanso. Por ello, ciertamente, de las purificacio-
nes y acumulaciones del cuerpo, la mejor es la que se da a
través de la gimnasia, en segundo lugar, el balanceo en los
viajes por agua o de cualquier manera en la que el medio
de transporte no cause fatiga. La tercera clase de movi-
mientos es útil si alguien se encuentra en alguna ocasión
b muy necesitado; de otra manera, no la debe aceptar en
absoluto el que tenga un poco de inteligencia: el movi-

[104] Alusión a la reformulación platónica del ideal griego del *kalós kagathós*.

miento médico, producto de la purificación con drogas. En
efecto, no hay que excitar con medicamentos las enferme-
dades que no impliquen grandes peligros, pues la estruc-
tura de las enfermedades se asemeja de alguna manera a la
de los seres vivientes. De hecho, el conjunto nace con un
tiempo de vida preciso asignado a toda la especie y cada
animal particular es engendrado con un período de vida
determinado, independientemente de las afecciones que
necesariamente sufra. Los triángulos, que ya desde el prin- c
cipio poseen la capacidad de cada individuo, están consti-
tuidos de tal manera que son capaces de durar hasta un
momento, más allá del cual no se puede vivir. El mismo
argumento vale, por tanto, para la estructura de las enfer-
medades: cuando se pone fin a la dolencia con medicamen-
tos antes del tiempo de duración que le es propio, de sua-
ves y pocas enfermedades suelen ocasionarse muchas y
graves. Por ello es necesario cuidar todo esto con regíme-
nes mientras se esté a tiempo, sin irritar el mal problemá- d
tico con medicación.

Quede asi expuesto lo que concierne al ser viviente
general y a sus partes corporales, de qué manera alguien
viviría más de acuerdo con la razón, mientras cuide y sea
cuidado por sí mismo. En primer lugar y especialmente,
debemos procurar que lo que lo cuida sea en lo posible lo
más bello y mejor para tal fin. Disertar con exactitud
acerca de esto requeriría por sí solo una obra. Pero quizás, e
si se observa el problema desde la perspectiva que hemos
utilizado antes, se lo podría exponer de manera no desacer-
tada en un excurso como sigue. Así como dijimos a menudo
que en nosotros habitan tres especies del alma en tres luga-
res, cada una con sus movimientos propios, de la misma
manera también ahora debemos afirmar brevemente que lo
que de ellas vive en ocio y descansa de sus movimientos
propios se vuelve necesariamente lo más débil, y lo que se

90 ejercita, lo más fuerte. Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí. Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino
b cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado. Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo
c inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana[105] participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz[106]. Ciertamente, para todos hay un único cuidado del conjunto: atribuir a cada parte los alimentos y movimientos que les son propios. Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros.
d Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo los

---

[105] *anthropínei phýsei* con F e I. BURNET *(Opera)*, que, contrariamente a lo que supone F. M. CORNFORD *(Cosmology*, pág. 354, n. 1), es la verdadera *lectio difficilior*. Su recurso al hiato es una arbitrariedad que no se apoya en el estilo tardío de Platón.

[106] Juego de palabras entre el buen orden en que se encuentra el dios interior *(daímon)* y el término griego feliz *(eudaímon; eu* = bien).

circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado [107] de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro.

Bien, ahora parece haber llegado casi a su fin lo que se e
nos había encomendado al principio, hablar acerca del universo hasta la creación del hombre. Tenemos que recordar, además, brevemente, cómo nació el resto de los animales, tema que no hay ninguna necesidad de prolongar; pues así uno creería ser más mesurado respecto de este tipo de discursos. He aquí la exposición correspondiente. Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación. En ese momento, los dioses crearon el amor a 91
la copulación, haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres de la siguiente manera. Perforaron el conducto de salida de la bebida en dirección a la médula —que en la exposición anterior llamamos simiente y que se encuentra fijada a lo largo de la columna vertebral desde la cabeza y el cuello hacia abajo— allí donde evacúa el líquido que ha recibido y que fue comprimido por el aire a través del pulmón y los riñones hasta la vejiga. La médula, tras ser animada y haber recibido una ventilación, infunde un deseo vital de expulsar el fluido al conducto por donde se ventila y lo hace un Eros [amor] de la reproducción [108]. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados. Los así llamados úteros y matrices en c

[107] Es decir, la parte superior del alma a su objeto de pensamiento, las revoluciones ordenadas del cosmos.

[108] Alusión al falo como representación del eros masculino (F. M. Cornford, *Cosmology*, pág. 357, n. 1).

las mujeres —un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar— les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el
d amor de otro, como si recogieran un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértil animales invisibles por su pequeñez e informes y de separar a los amantes nuevamente, crían a aquéllos en el interior, y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes. Así surgieron, entonces, las mujeres y toda la especie femenina. El género de los pájaros, que echó plumas en vez de pelos, se produjo por el cambio de hombres que, a pesar de no ser malos, eran superficiales y que, aunque se dedicaban a los fenómenos
e celestes, pensaban por simpleza que las demostraciones más firmes de estos fenómenos se producían por medio de la visión. La especie terrestre y bestial nació de los que no practicaban en absoluto la filosofía ni observaban nada de la naturaleza celeste porque ya no utilizaban las revoluciones que se encuentran en la cabeza, sino que tenían como gobernantes a las partes del alma que anidan en el tronco. A causa de estas costumbres, inclinaron los miembros superiores y la cabeza hacia la tierra, empujados por la afinidad, y sus cabezas obtuvieron formas alargadas y múlti-
92 ples, según hubieran sido comprimidas las revoluciones de cada uno por la inactividad. Por esta razón nació el género de los cuadrúpedos y el de pies múltiples, cuando dios dio más puntos de apoyo a los más insensatos, para arrastrarlos más hacia la tierra. A los más torpes entre éstos, que inclinaban todo el cuerpo hacia la tierra, como ya no tenían ninguna necesidad de pies los engendraron sin pies y
b arrastrándose sobre el suelo. La cuarta especie, la acuática,

nació de los más carentes de inteligencia y más ignorantes; a los que quienes transformaban a los hombres no consideraron ni siquiera dignos de aire puro, porque eran impuros en su alma a causa del absoluto desorden, sino que los empujaron a respirar agua turbia y profunda en vez de aire suave y puro. Así nació la raza de los peces, los moluscos y los animales acuáticos en general, que recibieron los habitáculos extremos como castigo por su extrema ignorancia.
De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se c
convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o adquisición de inteligencia o demencia [109].

Y ahora también afirmemos que nuestro discurso acerca del universo ha alcanzado ya su fin, pues este mundo, tras recibir los animales mortales e inmortales y llenarse de esta manera, ser viviente visible que comprende los objetos visibles, imagen sensible del dios inteligible, llegó a ser el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único.

---

[109] Juego de palabras en griego entre *noûs* y *ánoia* intraducible al castellano.

CRITIAS

El tema del *Critias* es la guerra entre la Atenas primordial y un imperio occidental, Atlántida, situado más allá de las columnas de Heracles. El diálogo ha llegado inconcluso y lo que queda de él se limita a describir la geografía y la organización política de las fuerzas enfrentadas. Si bien no hay dudas acerca de Atenas, las correspondencias de Atlántida en la realidad están lejos de ser evidentes. No parece que los conocimientos geográficos existentes en la época permitan formular hipótesis muy aventuradas, aunque éstas no han faltado. La intención de Platón es clara: lo que cuenta es el valor paradigmático de la historia y basta con considerar cada uno de los contendientes desde la perspectiva de la política ontologizante característica del pensador ateniense para dar cuenta de ciertos detalles o comprender que en un caso proyecta los rasgos esenciales de la constitución ateniense en el pasado y en el otro los de las constituciones lacedemónicas o incluso las de la Persia contemporánea [1].

La autenticidad del *Critias* no ha sido puesta prácticamente en duda y se encuentra confirmada por la estrecha relación con el *Timeo*. Tanto desde el punto de vista del

[1] J. O. THOMPSON, *History of Ancient Geography*, Cambridge, 1948, pág. 90 y sigs.

momento en que fue compuesto como de la cronología dramática, es posterior[2]. Desde K. F. Hermann[3] se ha supuesto que la interrupción abrupta del diálogo se debía a que lo había abandonado para escribir las *Leyes*. Sin embargo, el final podría ser también intencional: en el panegírico de la Atenas primordial difícilmente encajaría la descripción de su degradación y castigo. Un indicio en esa dirección podría ser el estilo acabado de lo que ha llegado hasta nosotros[4]. De todas maneras, la forma en que culmina ha contribuido no poco a la recepción que ha tenido, sobre todo en la literatura utópica posterior.

Estructura del diálogo

El fragmento del diálogo está dividido en cuatro partes: Una introducción general es seguida de una descripción de la Atenas originaria a la que se opone a continuación la de Atlántida. Finalmente, un epílogo interrumpido anuncia el castigo divino a causa de la degeneración paulatina.

I. INTRODUCCIÓN (106a-109a).

a) *Dificultades metodológicas* (106a-108a). — Tras terminar su discurso, Timeo invoca a los dioses y Critias solicita la benevolencia del auditorio: El objeto a tratar presenta dificultades especiales, además de las propias de toda exposición fiable de acontecimientos humanos.

---

[2] Cf. *supra*, la introducción al *Timeo* 127-131.

[3] K. F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839, I, pág. 514; cf. A. RIVAUD, «Noticie», en *Platon Oeuvres complètes*, París, 1925 [1970], X: *Timée-Critias. Texte établi et traduit par A. R.*, pág. 233.

[4] A. RIVAUD, «Noticie», cit., reconoce: «Dans la partie que nous est parvenue, le *Critias* donne l'impression d'une oeuvre achevée et soigneusement étudiée dans ses détails. Ce n'est ni un ébauche, ni un brouillom et il est même difficile d' y voir un premier jet» (pág. 233).

b) *Invocación de Critias* (108a-d). — Sócrates se declara dispuesto a conceder su benevolencia, pero señala la dificultad en que se encuentra Critias tras la brillante intervención de Timeo. Critias invoca a los dioses, especialmente a Mnemósine.

c) *Resumen del relato* (108e-109a). — Critias anuncia que ha de describir en primer lugar los órdenes políticos imperantes en la Atenas primitiva y en Atlántida antes de que se desencadenara la guerra hace 9.000 años.

II. DESCRIPCIÓN DEL ORDEN POLÍTICO DE ATENAS (109b-112b).

a) *Asignación de Ática a Atenea y Hefesto* (109b-110c). — En una distribución sin rencilla de la tierra a las diversas divinidades, Atenea y Hefesto obtuvieron Ática, que poblaron y organizaron políticamente. Critias describe por qué esa tradición se ha perdido.

b) *Condiciones geográficas* (110c-111d). — Las condiciones geográficas de Ática en esa época permitían una población que tuviera una casta de guerreros que vivía separada practicando el comunismo y sin ocuparse de las labores agrícolas y artesanales. Critias describe los límites, la feracidad de la tierra y la abundancia de agua.

c) *La ciudad* (111e-112e). — La acrópolis estaba habitada por los guerreros. El resto de la población vivía alrededor. Se narra su forma de vida, su número y su virtud.

III. EL IMPERIO ATLÁNTIDA (113a-120d).

a) *Introducción* (113a-b). — La situación en Atlántida y aclaración acerca de la utilización de nombres griegos para los atlántidas.

b) *Descripción geográfica de Atlántida* (113b-115c). — La isla de Atlántida es asignada a Poseidón. En su llanura central existe una colina en la que habitaban los aborígenes Euenor y Leucipe, a cuya hija Clito, se une Poseidón. Critias detalla su descendencia y la división del país entre ella. Riquezas.

c) *Descripción de la acrópolis y sus alrededores* (115c-117e). — Critias hace una descripción pomenorizada de la ciudad principal: los puentes, el palacio real, el canal

que la une con el mar, los puertos, los anillos de tierra y mar, sus principales edificios.

d) *Naturaleza y orden del resto del país* (117e-118e) — Atlántida era de una riqueza extraordinaria por sus bosques, agricultura y animales. Descripción de la llanura.

e) *Organización militar* (118c-119b). — La organización militar estaba basada en las numerosas fuerzas terrestres y navales que aportaba cada uno de los reyes.

f) *Forma de gobierno* (119c-120d). — Los reyes particulares tenían una forma de cooperación establecida. En sus asambleas deliberaban acerca del gobierno y juzgaban las infracciones que se pudieran haber cometido. Critias enumera las leyes que regulaban la acción conjunta de los reyes.

IV. DEGENERACIÓN DE ATLÁNTIDA Y CASTIGO DE ZEUS (120d-121c).

El Critias y la concepción platónica de la historia

La similitud del orden político descrito al comienzo del *Timeo* y en el *Critias* con el estado ideal de la *República* ya ha sido puesta de manifiesto en la introducción al primer diálogo. De mayor importancia aún es el hecho de que, tal como han mostrado H. Herter[5] y K. Gaiser[6], la historia de la Atenas originaria sigue los principios filosófico-históricos

[5] H. HERTER, «Urathen der Idealstaat», en *Politeia und Respublica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike. Dem Andenken R. Starks gewidmet*, Wiesbaden, 1962, pág. 302 y sigs.

[6] K. GAISER, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart, 1961; *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, 2.ª edición, Stuttgart, 1968, págs. 203-289; *La Metafisica della storia in Platone*, Milán, 1988.

esbozados en el mito del *Político* (269c-274e). No obstante, la relación de la Atenas originaria con el cuadro pintado en dicho diálogo no es la que pretenden ambos estudiosos [7]. El extranjero de Elea describe la vida del género humano bajo la guía directa de los dioses en un período anterior que la mitología identificaba con la época de Cronos. En el *Critias,* Platón ubica expresamente la Atenas originaria en el período de Zeus *(Crit.* 121b). Además, el estado ateniense realiza el gobierno de los filósofos y no son los dioses los que rigen directamente los hombres. El cataclismo que provoca la desaparición de la Atlántida y la Atenas originaria no es universal, como lo muestra la continuidad histórica de Egipto *(Tim.* 22c-e), en tanto que el descrito en el *Político* abarca todo el universo y modifica la naturaleza del cosmos (269e-271c). Es esta diversidad de períodos lo que hace necesaria una técnica política —arte no existente bajo el dominio de los dioses— con la consiguiente aparición de la organización estatal y el abandono del comunismo absoluto predicado como la mejor forma de relación social en las *Leyes* (5, 739a-e). No hay dudas de que Platón diferencia intencionalmente y de manera consistente el momento histórico descrito en el presente diálogo del mito. Hay un avance progresivo de la disolución en el mundo y un alejamiento cada vez mayor del orden y la unidad. El *Político* adjudica ese momento al período actual y sostiene que la decadencia progresiva sólo será interrumpida por la acción del demiurgo que ha de volver a tomar la conducción del universo cuando éste amenace con disolverse en el mar de la diferencia *(Pol.* 273d-e).

La filosofía de la historia platónica reconoce, por tanto, dos ciclos bien diferenciados. En uno no hay historia en

[7] K. Gaiser, *Metafísica*..., cit., págs. 104-144, persiste en la interpretación errónea.

sentido estricto, porque bajo la conducción directa del demiurgo el cosmos y el hombre no conocen el devenir desordenado, sino que son la imitación más perfecta de la estabilidad y permanencia del mundo ideal. En el otro, se instaura el devenir histórico que presupone una decadencia y una disgregación paulatina del cosmos y del orden político y humano. En este segundo período pueden distinguirse diversos segmentos históricos introducidos por cataclismos parciales que indican el progresivo alejamiento del mundo del orden ideal. La historia de Atlántida y la Atenas primitiva se ubica, por tanto, al comienzo de dicho período.

En la elaboración de la historia, Platón se ha valido de los relatos mitológicos existentes [8] y de la proyección de sus principios histórico-político-filosóficos en la historia originaria. Es evidente que el estado ateniense es la concreción en el nivel histórico de la formación política descrita en la *República* [9], con lo cual el así llamado estado ideal no es sino una de las formas que pueden adquirir las formaciones políticas perfectas, la aristocrática. La monárquica corresponde a la adversaria de la Atenas primitiva, Atlántida. P. Friedländer [10] señaló que ambas partes representaban una idealización de la Atenas y la Persia contemporánea y mostró la relación de la historia de Critias con el tercer libro de las *Leyes*. Efectivamente, mientras la Atenas primitiva era la concreción de la helenidad y los atenienses son los jefes de los otros griegos (*Crit.* 112d-e), los atlántidas son bárbaros y llevan un tipo de vida que acuerda con la naturaleza de los bárbaros, tendente a la organización monárquica (cf.

[8] Cf. A. RIVAUD, «Noticie», cit., págs. 234-238.

[9] Cf. *supra*, la introducción al *Timeo*, págs. 127-131.

[10] P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3.ª ed., Berlín, 1964-1975, I, pág. 214 y sigs. *Vid. quoque* E. WOLF, *Griechisches Rechisdenken*, Francfort del Meno, 1950-1970, IV 2, pág. 190 y sigs.

Crit. 113a, 116c-d). Esto muestra que cada período histórico es una imitación del anterior y de la misma manera reflejo cada vez más imperfecto de la inmutabilidad del mundo ideal.

La tradición manuscrita

El Parisinus Graecus 1807 [A] conserva el texto del *Critias* y es, como en el caso del *Timeo* el manuscrito principal. Los manuscritos vieneses Vindobonensis 21 [Y] y Vindobonensis 54 [W], que eran importantes para la constitución del primer diálogo de la trilogía, no lo contienen. Otro manuscrito vienés (Vindobonesis 55 [F]) tiene, como ha señalado A. Rivaud lecciones interesantes[11]. Algunas variantes de relevancia pueden encontrarse en el Vaticanus 228 y el Venetus 184. La presente traducción sigue, como en el caso del *Timeo,* la edición de Burnet[12].

---

[11] A. RIVAUD, «Notice», cit., pág. 253.

[12] J. BURNET, *Platonis Opera* Tomus IV. Tetralogiam VIII conti Oxford, 1902.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ediciones*

J. BURNET, *Platonis Opera recognovit breviaque adnotatione critica instruxit I B.* Tomus IV. Tetralogiam VIII continens, Oxford, 1902.

A. RIVAUD, *Platon. Oeuvres complètes* X: *Timée. Critias. Texte établi et traduit par A.R.*, Paris, 1925 (1970).

2. *Comentarios*

G. STALLBAUM, *Platonis opera recensuit et commentariis instruxit G.St.:* VII *Timaeus et Critias*, Gota-Erfurt, 1838.

3. *Traducciones*

F ADORNO, Platone. «Crizia», en *Dialoghi Politici e Lettere di Platone a Cura di F. A.*, Turín, 1970, 2.ª edición, I, 791-819.

J. GARCÍA BACCA, Platón. «Critias», en *Platón. Obras Completas* VI, Caracas, 1980, págs. 131-152.

B. JOWETT, Plato. «Critias», en *The Dialogues of Plato translated by,* B. J., Oxford, 1953, III, 781-804.

C. PUGLIESE CARATELLI, Platone. «Critia», en *Platone. Tutte le Opere. A cura di G. Pugliese Carratelli,* Florencia, 1974, 1145-1156.

F. DE P. SAMARANCH, Platón. «Critias», en *Platón. Obras Completas,* 2.ª edición, Madrid, 1972, 1181-1202.

A. E. TAYLOR, «Plato. "Critias"», en *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters Edited by E. Hamilton and H.*

Cairns, with Introduction and Prefatury Notes, 11.ª edición, Princeton, 1982 (Bollengen series 71), 1212-1224.

TH. TAYLOR, Plato. «The Critias or Atlanticus», en *Plato The Timaeus and the Critias or Atlanticus. The* Thomas Taylor *Translation. Foreword by R. C. Taliafero, s.l., s.a.*, 225-249.

KL. WINDDRA, Platon. «Critias», en Platon. *Timaios. Kritias. Philebos. Bearbeitet von* Kl. W. *Griechischer Text von* A. Rivaud und A. Diès. *Deutsche Übersetzung von* H. Müller *und* F. Schleiermacher, Darmstadt, 1972 (Platon. Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch. 7), 211-253.

4) *Trabajos de interpretación*

B. BRENTJES, «Eine 'neue' Platon-Atlantis Deutung», *Das Altertum* 27 (1981), 252 y sigs.

O. BRONNER, «Plato's Description of Early Athens», *Hesperia.* Suplemento 7 (1949), 47-59.

R. G. BURY, «Plato and History», *Classical Quarteriy* 45 (1951), 86-93.

D. A. DOMBROWSKI, «Atlantis and Plato's Philosophy», *Apeiron* 15 (1981), 117-128.

P. FRIEDLÄNDER, *Platon,* 3.ª ed., Berlín, 1964-1975.

K. GAISER, *Platon und die Geschichte,* Stuttgart, 1961.

— *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschften in der Platonischen Sclule,* 2.ª ed., Stuttgart, 1968.

— *La Metafisica della storia in Platone,* Milán, 1943.

E. GEOENSCHATZ, *Platons Atlantis,* Zurich, 1943.

L. GILL, «The origin of the Atlantis 'Myth'»m *Trivium* 11 (1976), 1-11.

K. F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie,* Heidelberg, 1839.

H. HERTER, «Platons Staatsideal», *Gymnasium* 51 (1940), 112-115.

— «Platons Staatsideal in zweierlei Gestalt», en *Der Mensch und die Künste. Festschrift für H. Lutzeler,* Dusseldorf, 1962, 177-195. Ahora también en *Kleine Schriften,* Munich, 1975 (Studia et Testimonia Antiquia, 15), 316-325.

— «Urathen der Idealstaat», en *Politeia und Respublica. Beiträge*

zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike. Dem Andenken T. Starks gewidmet, Wiesbaden, 1960, 108-134. Ahora también el *Kleine Schriften*, Munich, 1975 (Studia et Testimonia Antiqua, 15), 279-304.

— «*θεῖα σώματα*», en R. B. PALMER-R. HARMERTON-KELLY (eds.), *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Ph. Merlan*, La Haya, 1971, 12-24. Ahora también el *Kleine Schriften*, Munich, 1975 (Studia et Testimonia Antiqua, 15), 30-340.

F. NETSKE, «Platon und Atlantis», *Das Altertum* 26 (1980), 197-203.

O. THOMPSON, *History of Ancient Geography*, Cambridge, 1948.

R. WEIL, *L'archéologie de Platon*, París, 1959 («Études et Commentaires», 32).

CRITIAS O ATLÁNTICO

TIMEO, CRITIAS, SÓCRATES, HERMÓCRATES

TIMEO. — Contento, Sócrates, como si descansara de 106
un gran camino, me despido ahora con alegría de la travesía del discurso. Al dios que en la realidad nació hace mucho tiempo, mas acaba de hacerlo en nuestro relato [1], le pido que preserve lo expuesto de manera correcta y que, si respecto de algo, sin quererlo, desafinamos, nos dé el castigo adecuado. Un castigo justo es ordenar al desordenado [2]. b
Entonces, para que, en lo que resta, nuestros discursos acerca de los dioses sean correctos, le pedimos que nos dé la ciencia como el más perfecto y el mejor de los remedios. Después de estos ruegos, dejamos a Critias, según lo acordado, el discurso siguiente.

CRITIAS. — Bien, Timeo, lo acepto, pero también haré

---

[1] Cf. *Tim.* 92c.

[2] El párrafo es una alusión a *Tim.* 28d, pasaje en el que Sócrates, aludiendo al significado musical de *nómos* compara el discurso de Timeo con un aire musical. En la última oración hay un juego de palabras intraducible al castellano entre *plemmeleîn* («dar una falsa nota en música» y, en sentido metafórico, «ofender», «errar») y *emmelês* («en tono», «armonioso» y, en sentido metafórico, de una persona «armoniosa», «ordenada»).

c como tú al principio, cuando pediste excusas porque ibas a hablar de temas importantes. Solicitaré lo mismo ahora y creo que merezco obtener una indulgencia aún mayor en
107 los temas que he de tratar[3]. Aunque estoy prácticamente seguro de que voy a hacer una petición pretenciosa y más descortés de lo debido, es preciso que la haga. Pues ¿quién se atrevería a afirmar con cordura que tu exposición no ha sido acertada? Sin embargo, yo, de alguna manera, debo intentar demostrar que, por ser más difícil, lo que voy a tratar requiere una benevolencia mayor. Ciertamente, Timeo, cuando se dice a los hombres algo acerca de los dioses es más fácil dar la impresión de hablar con sufi-
b ciencia que cuando se nos habla sobre los mortales. En los temas ignorados por el auditorio, su inexperiencia y su completa ignorancia en ese campo facilita enormemente la tarea al que va a exponer algo acerca de ellos. Sabemos que tal es nuestra disposición respecto de los dioses. Acompañadme en el siguiente razonamiento para que os muestre con mayor evidencia lo que quiero decir. Todo lo que decimos es, necesariamente, pienso, una imitación y
c representación. Consideremos la representación pictórica de cuerpos divinos y humanos desde la perspectiva de su facilidad o dificultad para dar a los espectadores la impresión de una imitación correcta y veremos que en el caso de la tierra, las montañas, los ríos, el bosque, todo el cielo y todo lo que se encuentra y se mueve en él, en primer lugar, nos agrada si alguien es capaz de imitar algo con un poco de exactitud. Además, como no sabemos nada preciso acerca de ellos, ni investigamos ni ponemos a prueba lo pintado, nos valemos de un esbozo impreciso y engañoso.
d Contrariamente, cuando alguien intenta retratar nuestros cuerpos, como percibimos claramente lo deficiente a causa

[3] Cf. *Tim.* 29c.

de la continua familiaridad de nuestra percepción, nos volvemos duros jueces del que no ha logrado una semejanza total. Es necesario comprender que lo mismo sucede con los discursos: que nos agradan los temas celestes y divinos, incluso cuando son expuestos con escasa verosimilitud, pero que analizamos minuciosamente los mortales y humanos. Respecto de lo que vamos a exponer ahora sin preparación alguna, hay que perdonarnos si no podemos c
reproducir exactamente lo apropiado, pues debemos pensar que no es fácil, sino difícil, representar a los mortales de manera adecuada a la opinión de los otros. Digo todo 108
esto, Sócrates, porque quiero advertíroslo y pediros no menos indulgencia, sino más en lo que expondré a continuación. Si os parece que solicito el presente con justicia, dádmelo de buen grado.

SÓCRATES.—¿Por qué no íbamos a dártelo, Critias? También al tercero, Hermócrates, otorguémosle lo mismo, pues evidentemente, dentro de poco, cuando le toque hablar, lo solicitará como vosotros. Para que comience de otra b
manera y no se vea obligado a repetir, hable en ese momento convencido de que ya dispone de nuestra indulgencia. Mas a ti, querido Critias, te haré conocer antes el pensamiento del público: el poeta anterior ha logrado ante él muy alta consideración, de manera que necesitarás mucha indulgencia si quieres tomar el relevo.

HERMÓCRATES.—Me prometes lo mismo que a éste, Sócrates. Mas hombres sin valor nunca alcanzaron una victoria, Critias. Por tanto debes abordar la exposición con c
valentía y, después de invocar al Peán[4] y a las Musas, mostrar y celebrar a los antiguos ciudadanos en su bondad.

CRIT.—Como estás en las filas posteriores, querido Hermócrates, y tienes a otro por delante, eres aún valiente.

[4] Sobrenombre del dios Apolo.

Dentro de poco se te hará evidente cómo es esto. Pero debo obedecerte cuando me consuelas y das ánimo e invo-
d car, junto a los dioses que mencionaste, a los restantes y, especialmente, a Mnemósine[5] porque casi todo lo esencial de nuestro discurso se encuentra en el dominio de esta diosa; pues si recordamos suficientemente y proclamamos lo que dijeron una vez los sacerdotes y Solón trajo aquí, casi tengo la certeza de que este público será de la opinión de que hemos cumplido adecuadamente lo que es debido. Debo hacerlo ya y no dudar más aún.

Ante todo recordemos que el total de años transcurridos desde que se dice que estalló la guerra entre los que habitaban más allá de las columnas de Heracles y todos los que poblaban las zonas interiores, es de nueve mil; ahora debemos narrarla en detalle. Se decía que esta ciudad mandaba a estos últimos y que luchó toda la guerra. A la cabeza de los otros estaban los reyes de la isla de Atlántida, de la que dijimos que era en un tiempo mayor que Libia y
109 Asia, pero que ahora, hundida por terremotos, impide el paso, como una ciénaga intransitable, a los que navegan de allí al océano, de modo que ya no la pueden atravesar. En su desarrollo, la exposición del relato mostrará singularmente en cada caso lo que corresponde a los muchos pueblos bárbaros y a las razas helenas de entonces. Pero es necesario exponer al principio, en primer lugar, lo concerniente a los atenienses de aquel entonces y a los enemigos con los que lucharon, las fuerzas de guerra de cada uno y sus formas de organización política. De éstas, hay que preferir hablar antes de las de esta ciudad.

b En una ocasión, los dioses distribuyeron entre sí las

---

[5] Personificación divinizada del recuerdo y la memoria, pertenece a la generación de dioses más antigua, hija de Urano y Gea; según HESÍODO (*Teogonía* 135) es la madre de las Musas.

regiones de toda la tierra por medio de la suerte —sin disputa; pues no sería correcto afirmar que ignoraban lo que convenía a cada uno ni, tampoco, que, a pesar de saberlo, intentaban apropiarse unos y otros de lo más conveniente a los restantes por medio de rencillas. Una vez que cada uno obtuvo lo que le agradaba a través de las suertes de la justicia, poblaron las regiones y, después de poblarlas, nos criaban como sus rebaños y animales, como los pastores hacen con el ganado, sólo que no violentaban cuerpos con cuerpos, como los pastores apacientan las manadas a gol- c
pes, sino como es más fácil de manejar un animal: dirigían desde la proa. Actuaban sobre el alma por medio de la convicción como si fuera un timón, según su propia intención, y así conducían y gobernaban todo ser mortal. Mientras los otros dioses recibieron en suerte las restantes regiones y las ordenaron, Hefesto y Atenea, por su naturaleza común —su hermana por provenir del mismo padre y porque por amor a la sabiduría y a la ciencia se dedicaban a lo mismo—, recibieron ambos esta región como única parcela, apropiada y útil a la virtud y a la inteligencia por d
naturaleza, implantaron hombres buenos, aborígenes, e introdujeron el orden constitucional en su raciocinio[6]. De éstos se conservan los nombres, pero sus obras y hazañas desaparecieron a causa de las destrucciones que sufrieron los que las heredaron y por la gran cantidad de tiempo transcurrido desde entonces. En efecto, los que en cada ocasión sobrevivían, como ya fue dicho anteriormente, eran cerriles y analfabetos, de modo que sólo se habían enterado de los nombres de los gobernantes del país y, además de éstos, de muy pocas hazañas. A sus hijos les

---

[6] Tal como lo muestra todo el relato del *Critias* no se trata de un cuidado directo de los dioses, sino a través del correcto orden implantado en la sociedad y en el alma de los hombres.

cabo. El mar que la rodea es profundo cerca de la costa en
todas partes. Como se produjeron muchas y grandes inun-
b daciones en los nueve mil años[13] —pues todos esos años
transcurrieron desde esa época hasta hoy— lo que se des-
liza desde las alturas en los procesos que tienen lugar en
estos tiempos no se apila, como en otros lugares, en un
montículo digno de mención, sino que fluye siempre en cír-
culo y desaparece en la profundidad. En comparación con
lo que había entonces, lo de ahora ha quedado —tal como
sucede en las pequeñas islas— semejante a los huesos de un
cuerpo enfermo, ya que se ha erosionado la parte gorda y
débil de la tierra y ha quedado sólo el cuerpo pelado de la
región. Entonces, cuando aún no se había desgastado, tenía
c montañas coronadas de tierra y las llanuras que ahora se
dicen de suelo rocoso estaban cubiertas de tierra fértil. En
sus montañas había grandes bosques de los que persisten
signos visibles, pues en las montañas que ahora sólo tienen
alimento para las abejas se talaban árboles no hace mucho
tiempo para techar las construcciones más importantes
cuyos techos todavía se conservan. Había otros muchos
altos árboles útiles y la zona producía muchísimo pienso
para el ganado. Además, gozaba anualmente del agua de
d Zeus, sin perderla, como sucede en el presente que fluye del
suelo desnudo al mar; sino que, al tener mucha tierra y
albergar el agua en ella, almacenándola en diversos lugares
con la tierra arcillosa que servía de retén y enviando el
agua absorbida de las alturas a las cavidades, proporcio-
naba abundantes fuentes de manantiales y ríos, de las que
los lugares sagrados que perduran hoy en las fuentes de
antaño son signos de que nuestras afirmaciones actuales
son verdaderas.

[13] Como se ve Critias supone otras inundaciones luego del hundimiento de la Atenas primitiva mencionado en *Tim.* 25c-d.

Tal era entonces por naturaleza el resto del país, al que e
cultivaban, como es probable, verdaderos agricultores, que
hacían sólo eso, amantes de lo bello y de buena naturaleza
y que disponían del mejor suelo, de agua en abundancia y,
de estaciones templadas de la mejor manera sobre la tie-
rra[14]. En esta época, la ciudad estaba establecida de la
siguiente manera. En primer lugar, la acrópolis no era
entonces como es ahora, pues ahora una noche de lluvia 112
torrencial erosionó toda la tierra que la rodeaba y la dejó
desnuda, pues hubo terremotos unidos a un gran diluvio, el
tercero[15] antes de la destrucción en época de Deucalión[16].
En cuanto a su tamaño anterior en la otra época, alcan-
zaba hasta el Erídano y el Iliso e incluía en su interior el
Pnix con Licabeto como límite del lado opuesto del Pnix.
Estaba toda cubierta de tierra y era llana en su parte supe-
rior, salvo en unos pocos lugares. Los artesanos y los cam- b
pesinos que labraban los campos de las cercanías habita-
ban en el exterior a los pies de sus laderas. El estamento de
los guerreros ocupaba independiente y aislado el sitio supe-
rior alrededor del templo de Atenea y Hefesto, circundado
por una valla como el jardín de una casa. Habitaban la
parte norte de la acrópolis, donde habían construido habi-
taciones comunes y comedores para el invierno y todas las
construcciones de ellos y los templos de los dioses que con-
venía que tuviera la república común, sin oro ni plata c

[14] Cf. *Tim.* 24c-d.

[15] Cf. nota 13. La enumeración de Critias parecería indicar que Platón sostenía la existencia de al menos dos diluvios importantes, después de la destrucción de la Atenas primitiva: el de Deucalión y otro anterior.

[16] Héroe del diluvio griego, hijo de Prometeo y Climene. Cuando Zeus decidió destruir el género humano por su corrupción e inundar la mayor parte de Grecia, Deucalión construyó un arca con la que navegó durante nueve días junto a Pirra, su mujer. Cuando se retiran las aguas desembarca en Otris en la región de la Ftiótide, el Parnaso, Calcidia, el monte Atos o incluso el Etna según las diversas versiones de la leyenda.

—pues no los usaban nunca para nada, sino que buscaban el término medio entre la prepotencia y la pusilanimidad y habitaban en casas ordenadas, en las que ellos y los hijos de sus hijos envejecían y traspasaban siempre en el mismo estado a otros semejantes. Usaban la parte sur, que habían dejado como instalaciones de verano para jardines, gimnasios y lugares de comida en común, con esa finalidad. En el lugar que ocupa en el presente la acrópolis, había una fuente de la que quedaron los pequeños manantiales actua-
d les en círculo cuando los terremotos la cerraron. A todos los de entonces les proporcionaba una corriente abundante, templada en invierno y en verano. Con esta configuración habitaban el lugar, guardianes de sus conciudadanos y caudillos de los otros griegos por la voluntad de éstos, y cuidaban que el número de hombres y mujeres, el de los que ya eran capaces de luchar y el de los que todavía lo
e eran, permaneciera siempre constante, alrededor de veinte mil.

Puesto que éstos eran así y de una manera semejante gobernaban siempre con justicia su ciudad y el resto de Grecia, en toda Europa y Asía eran famosos por la belleza de los cuerpos y la completa excelencia de las almas y los más renombrados de todos los de aquel tiempo. Ahora, si no quedamos despojados del recuerdo de lo que escuchamos cuando aún éramos niños, os expondremos cuáles eran las cualidades de los que lucharon contra ellos y cómo nacieron en un principio, para que estos mismos relatos os sean comunes a los amigos.

113 Antes de la narración todavía es necesario llamar la atención sobre un detalle, para que no os maravilléis si escucháis nombres griegos de hombres bárbaros. Conoceréis la razón de dichos nombres. Puesto que Solón quería utilizar el relato para su poesía, investigó el significado de los nombres y descubrió que aquellos primeros egipcios los

tradujeron a su propia lengua al escribirlos, y él, a su vez,
tras captar el sentido de cada uno, los vertió a la nuestra b
cuando los escribió. Esos documentos se encontraban en
casa de mi abuelo, y, actualmente, están todavía en mi
poder y me ocupé diligentemente de ellos cuando era niño.
Por tanto, no os admire si escucháis nombres como los de
aquí, pues ya conocéis la razón. El siguiente era entonces el
comienzo de un largo relato.

Tal como dije antes acerca del sorteo de los dioses[17]
—que se distribuyeron toda la tierra, aquí en parcelas c
mayores, allí en menores e instauraron templos y sacrificios
para sí—, cuando a Poseidón le tocó en suerte la isla de
Atlántida la pobló con sus descendientes, nacidos de una
mujer mortal en un lugar de las siguientes caracterís-
ticas. El centro de la isla estaba ocupado por una lla-
nura en dirección al mar, de la que se dice que era la más
bella de todas, y de buena calidad, y en cuyo centro[18], a su
vez, había una montaña baja por todas partes, que distaba
a unos cincuenta estadios[19] del mar. En dicha montaña
habitaba uno de los hombres que en esa región habían
nacido de la tierra, Evenor de nombre, que convivía con su d
mujer Leucipe. Tuvieron una única hija, Clito. Cuando la
muchacha alcanza la edad de tener un marido, mueren su

---

[17] Cf. *supra*, 109b.

[18] Tal como señala KL. WIDDRA (*Platon. Timaios. Kritias. Philebos. Bearbeitet von Kl. W. Griechischer Text von A. Rivaud und A. Diès. Deutsche Übersetzung von H. Müller und F. Schleiermacher*. Darmstadt, 1972, pág. 233 nota), *prós* debe tener aquí el sentido de *en* (cf. KÜHNER-GERTH, I, 518) y *katà méson* tiene que estar referido al medio de la llanura. La interpretación de A. RIVAUD (*Platon. Oeuvres complètes. X: Timée. Critias. Texte établi et traduit par A. R.*, París, 1925, 1970, 263) no parece posible porque para depender de *aphestós méson* debería estar simplemente en genitivo sin *katà*. Esta interpretación se ve confirmada por la longitud que del canal que une la isla central con el mar (115d).

[19] Un estadio = 600 pies.

madre y su padre. Poseidón la desea y se une a ella, y, para
defender bien la colina en la que habitaba, la aísla por
medio de anillos alternos de tierra y de mar de mayor y
menor dimensión: dos de tierra y tres de mar en total,
cavados a partir del centro de la isla, todos a la misma
e distancia por todas partes, de modo que la colina fuera
inaccesible a los hombres.

Entonces todavía no había barcos ni navegación. Él
mismo, puesto que era un dios, ordenó fácilmente la isla
que se encontraba en el centro: hizo subir dos fuentes de
aguas subterráneas a la superficie —una fluía caliente del
manantial y la otra fría— e hizo surgir de la tierra alimen-
tación variada y suficiente. Engendró y crió cinco genera-
ciones de gemelos varones, y dividió toda la isla de Atlán-
114 tida en diez partes, y entregó la casa materna y la parte que
estaba alrededor, la mayor y mejor, al primogénito de los
mayores y lo nombró rey de los otros. A los otros los hizo
gobernantes y encargó a cada uno el gobierno de muchos
hombres y una región de grandes dimensiones. A todos les
dio nombre: al mayor y rey, aquel del cual la isla y todo el
océano llamado Atlántico tienen un nombre derivado;
porque el primero que reinaba entonces llevaba el nombre
b de Atlante[20]. Al gemelo que nació después de él, al que tocó
en suerte la parte extrema de la isla, desde las columnas de
Heracles hasta la zona denominada ahora en aquel lugar
Gadirica, le dio en griego el nombre de Eumelo, pero en la
lengua de la región, Gadiro. Su nombre fue probablemente
el origen del de esa región. A uno de los que nacieron en
segundo lugar lo llamó Anferes, al otro, Evemo. Al que
nació primero de los terceros le puso el nombre de Mneseo

[20] El hijo del titán Jápeto, hermano de Prometeo y que tiene la misión de sostener el cielo aparece aquí como el primogénito de Poseidón y el rey más importante de Atlántida.

y al segundo, Autóctono. Al primero del cuarto par le dio el nombre de Elasipo, y el de Méstor, al posterior. Al c
mayor del quinto par de gemelos le puso el nombre de Azaes y al segundo, el de Diáprepes. Todos éstos y sus descendientes vivieron allí durante muchas generaciones y gobernaron muchas otras islas en el océano y también dominaron las regiones interiores bacía aquí, como ya se dijo antes, hasta Egipto y Etruria[21].

La estirpe de Atlas llega a ser numerosa y distinguida. El rey más anciano transmitía siempre al mayor de sus des- d
cendientes la monarquía, y la conservaron a lo largo de muchas generaciones. Poseían tan gran cantidad de riquezas como no tuvo nunca antes una dinastía de reyes ni es fácil que llegue a tener en el futuro y estaban provistos de todo de lo que era necesario proveerse en la ciudad y en el resto del país. En efecto, aunque importaban mucho del exterior a causa de su imperio, la mayoría de las cosas e
necesarias para vivir las proporcionaba la isla; en primer lugar, todo lo que, extraído por la minería, era sólido o fusible, y lo que ahora sólo nombramos —entonces era más que un nombre la especie del oricalco que se extraía de la tierra en muchos lugares de la isla, el más valioso de todos los metales entre los de entonces, con la excepción del oro— y todo lo que proporciona el bosque para los trabajos de los carpinteros, ya que todo lo producía de manera abundante y alimentaba, además, suficientes animales domésticos y salvajes. En especial, la raza de los elefantes era muy numerosa en ella. También tenía comida el resto de los animales que se alimenta en los pantanos, lagunas y ríos y los que pacen en las montañas y en las llanuras, para todos había en abundancia y así también 115
para este animal que es por naturaleza el más grande y el

[21] Cf. *Tim.* 25a-b.

que más come. Además, producía y criaba bien todo lo fragante que hoy da la tierra en cualquier lugar, raíces, follaje, madera, y jugos, destilados, sea de flores o frutos. Pero también el fruto cultivado, el seco, que utilizamos para alimentarnos y cuanto usamos para comida —deno-
b minamos legumbres a todas sus clases— y todo lo que es de árboles y nos da bebidas, comidas y aceites, y el que usamos por solaz y placer y llega a ser difícil de almacenar, el fruto de los árboles frutales, y cuantos presentamos como postres agradables al enfermo para estímulo de su apetito, la isla divina, que estaba entonces bajo el sol, producía todas estas cosas bellas y admirables y en una canti-
c dad ilimitada. Como recibían todas estas cosas de la tierra, construyeron los templos, los palacios reales, los puertos, los astilleros y todo el resto de la región, disponiéndolo de la manera siguiente.

En primer lugar, levantaron puentes en los anillos de mar que rodeaban la antigua metrópoli para abrir una vía hacia el exterior y hacia el palacio real. Instalaron directamente desde el principio el palacio real en el edificio del dios y de sus progenitores y, como cada uno, al recibirlo
d del otro, mejoraba lo que ya estaba bien, superaba en lo posible al anterior, hasta que lo hicieron asombroso por la grandeza y la belleza de las obras. A partir del mar, cavaron un canal de trescientos pies de ancho, cien de profundidad y una extensión de cincuenta estadios hasta el anillo exterior y allí hicieron el acceso del mar al canal como a un puerto, abriendo una desembocadura como para que pudieran entrar las naves más grandes. También abrieron, siguiendo la dirección de los puentes, los círculos de tierra
e que separaba los de mar, lo necesario para que los atravesara un trirreme, y cubrieron la parte superior de modo que el pasaje estuviera debajo, pues los bordes de los anillos de tierra tenían una altura que superaba suficientemente al

mar. El anillo mayor, en el que habían vertido el mar por medio de un canal, tenía tres estadios de ancho. El siguiente de tierra era igual a aquél. De los segundos, el líquido tenía un ancho de dos estadios y el seco era, otra vez, igual al líquido anterior. De un estadio era el que corría alrededor de la isla que se encontraba en el centro. La isla, en la que 116
estaba el palacio real, tenía un diámetro de cinco estadios. Rodearon ésta, las zonas circulares y el puente, que tenía una anchura de cien pies, con una muralla de piedras y colocaron sobre los puentes, en los pasajes del mar, torres y puertas a cada lado. Extrajeron la piedra de debajo de la isla central y de debajo de cada una de las zonas circulares exteriores e interiores; las piedras eran de color blanco, negro y rojo. Cuando las extranjeron, construyeron dársenas huecas dobles en el interior, techadas con la misma piedra. b
Unas casas eran simples, otras mezclaban las piedras y las combinaban de manera variada para su solaz, haciéndolas naturalmente placenteras. Recubrieron de hierro, al que usaban como si fuera pintura, todo el recorrido de la muralla que circundaba el anillo exterior fundieron casiterita sobre la muralla de la zona interior, y oricalco, que poseía c
unos resplandores de fuego, sobre la que se encontraba alrededor de la acrópolis.

El palacio dentro de la acrópolis estaba dispuesto de la siguientes manera. En el centro, habían consagrado un templo inaccesible a Clito y Poseidón, rodeado de una valla de oro; ése era el lugar en el que al principio concibieron y engendraron la estirpe de las diez familias reales. De las diez regiones enviaban cada año hacia allí frutos de la estación como ofrendas para cada uno de ellos. Había un templo de Poseidón de un estadio de longitud y trescientos d
pies de ancho. Su altura parecía proporcional a estas medidas, puesto que tenía una forma algo bárbara. Recubrieron todo el exterior del templo de plata, excepto las

cúpulas, que revistieron de oro. En el interior, el techo de
marfil, entremezclado con oro, plata y oricalco, tenía una
apariencia multicolor. Revistieron las paredes, columnas y
pavimento de oricalco. Dentro del templo colocaron imá-
e genes de oro: el dios de pie sobre un carro llevaba las rien-
das de seis caballos alados y tocaba, a causa de su altura, el
techo con la cabeza; lo rodeaban cien Nereidas[22] sobre del-
fines —pues los de aquel entonces creían que eran tantas.
En el interior había muchas otras estatutas que eran ex-
votos de particulares. Afuera, alrededor del templo, había
estatuas de oro de todos, de las mujeres y de los hombres
que habían pertenecido a la familia de los diez reyes, así
como muchos otros exvotos grandes de los reyes y de par-
ticulares de la ciudad y de todas las regiones exteriores que
dominaban. Había un altar que concordaba en su grandeza
117 y su manufactura con esta construcción. El palacio, igual-
mente, se adecuaba a la grandeza del imperio, así como al
orden alrededor del templo. Para utilizar las fuentes de
agua fría y caliente que por naturaleza tenían una abun-
dante cantidad de agua en sabor y calidad excelente para el
uso, construyeron alrededor edificios, hicieron plantaciones
de árboles adecuadas a las aguas, levantaron cisternas al
aire libre e invernales cubiertas para los baños calientes
b —aparte las reales, las públicas y las privadas, además de
otras para mujeres y otras para caballos y el resto de los
animales de tiro— y ordenaron convenientemente cada una
de ellas. Dirigieron la corriente de agua hacia el bosque
sagrado de Poseidón —múltiples y variados árboles de
belleza y altura sobrenatural por la calidad de la tierra— y
hacia los círculos exteriores por medio de canales que

[22] Hijas de Nereo, dios del mar padre de Tetis, y de Dóride, hija de Océano y Tetis. Ninfas marinas asociadas generalmente al culto de Poseidón. Son cincuenta y aquí Critias menciona expresamente la divergencia de la tradición.

seguían la dirección de los puentes. Habían construido en c
aquel lugar muchos templos para muchos dioses, muchos
jardines y muchos gimnasios, unos de hombres, otros,
separados, de caballos, en las dos islas de los anillos. Ade-
más, en el centro de la isla mayor había un hipódromo de
un estadio de ancho colocado aparte, cuya extensión per-
mitía que los caballos compitiesen libremente todo el perí-
metro. Alrededor de éste había, aquí y allí, casas de guar-
dia para la mayoría de guardianes. La guardia de los más
fieles estaba dispuesta en el anillo más pequeño y más cer- d
cano a la acrópolis y a los que más se distinguían en su
fidelidad les habían dado casas dentro de la acrópolis en
torno a los reyes. Los astilleros estaban llenos de trirremes
y de todos los artefactos correspondientes, todo adecua-
damente preparado. Los alrededores de la casa de los reyes
estaban arreglados de la siguiente manera: cuando se atra-
vesaban los puertos desde afuera —que eran tres— una
muralla se extendía en círculo, a partir del mar —a cin- e
cuenta estadios por todas partes del anillo mayor y de su
puerto— y se cerraba en la desembocadura del canal en el
mar. Muchas casas poblaban densamente toda esta zona;
la entrada del mar y el puerto mayor estaban llenos de bar-
cos y comerciantes llegados de todas partes que, por su
multitud, ocasionaban vocerío, ruido y bullicio variado de
día y de noche.

Ahora ya tenemos casi recordados la ciudad y los alre-
dedores de la antigua edificación, tal como se describieron
entonces. Debemos intentar recordar el resto de la región,
cómo era su naturaleza y la forma en que estaba ordenado. 118
En primer lugar, se decía que todo el lugar era muy alto y
escarpado desde el mar, pero que los alrededores de la ciu-
dad eran llanos, suaves y planos, circundados a su vez de
montañas que llegaban hasta el mar. Esta llanura era de
forma oblonga y tenía por un lado tres mil estadios y dos

b mil en el centro desde el mar hacia arriba. Esta zona de la isla estaba de cara al viento sur, de espaldas a la constelación de la Osa y protegida del viento norte. Entonces se loaba que las montañas que la rodeaban superaban por su número, grandeza y belleza a todas las que hay ahora y que tenían en ellas muchas ricas aldeas de vecinos, ríos, lagos y prados que daban alimento suficiente a todos los animales, domésticos y salvajes, bosques variados en cantidad y especies que proveían abundantemente para todas y cada una
c de las obras. La naturaleza y muchos reyes, con su largo esfuerzo, habían conformado la llanura de la siguiente manera. En su mayor parte era un cuadrilátero rectangular, y lo que faltaba para formarlo lo había corregido por medio de una fosa cavada a su alrededor. Aunque la profundidad, ancho y longitud que les atribuyeron eran tan grandes, sin contar con las otras obras, que resulta increíble para algo hecho por las manos del hombre, debemos decir lo que escuchamos. Hablan cavado una profundidad de cien pies; el ancho era en todos lados de un estadio y,
d como había sido cavada alrededor de toda la llanura, su longitud era de diez mil estadios. Tras recibir las corrientes que bajaban de las montañas y rodear la llanura, llegaba a la ciudad por ambos lados y allí dejaba fluir el agua al mar. Desde su parte superior habían abierto canales rectos de cien pies de ancho que corrían a lo largo de la llanura hasta desembocar nuevamente en la fosa que daba al mar y distaban entre sí cien estadios de distancia uno de otro. Así
e bajaban a la ciudad la madera de las montañas y proveían con barcos el resto de los productos estacionales, ya que habían abierto comunicaciones transversales de unos canales a otros y hacia la ciudad. Cosechaban la tierra dos veces por año, en invierno con las aguas provenientes de Zeus, y en verano conducían desde los canales las corrientes que produce la tierra.

En cuanto al número, estaba dispuesto que cada distrito de la llanura con hombres útiles para la guerra proveyera un jefe. La extensión del distrito era de diez veces diez 119
estadios y los distritos eran sesenta mil[23]. Se decía que la cantidad de hombres de la montaña y del resto de la región era innumerable; todos estaban distribuidos en estos distritos y asignados a jefes según las zonas y las aldeas. Estaba reglamentado que cada jefe proveyera en caso de guerra la sexta parte de un carro de guerra hasta diez mil carros, dos *b*
caballos y jinetes, además de un par de caballos sin carro, un infante con escudo pequeño y el guerrero que lucha sobre el carro y conduce los dos caballos, dos hoplitas, arqueros y honderos, también dos cada uno, lanzadores de piedras y lanceros con armamento ligero, tres cada uno, y cuatro marineros para cubrir la tripulación de mil doscientas naves. Así estaba dispuesto lo concerniente a la guerra en la ciudad real, lo de las nueve restantes lo estaba de otra manera que llevaría mucho tiempo relatar.

Lo relativo a los puestos de gobierno y los honores *c*
estuvo ordenado desde el principio de la siguiente manera. Cada uno de los diez reyes imperaba sobre los hombres y sobre la mayoría de las leyes en su parte y en su ciudad, y castigaba y mataba a quien quería. El gobierno y la comunidad de los reyes se regían por las disposiciones de Poseidón tal como se las transmitían la constitución y las leyes escritas por los primeros reyes en una columna de oricalco que se encontraba en el centro de la isla en el templo de Poseidón, donde se reunían bien cada lustro, bien, de *d*
manera alternativa, cada seis años, para honrar igualmente lo par y lo impar. En las reuniones, deliberaban sobre los

---

[23] La llanura tenía una extensión de 6.000.000 de estadios cuadrados y un sistema de canales la dividía en 600 cuadrados de 10.000 estadios cada uno, cada uno con 100 distritos de 100 estadios, lo que da 60.000 distritos (KL. WIDDRA, *Kritias*, cit., 446).

asuntos comunes e investigaban si alguno había infringido
algo y lo sometían a juicio. Cuando iban a dar el veredicto
se daban primero las siguientes garantías unos a otros.
c Rogaban a Poseidón que tomara la ofrenda sacrifical que
le agradara de entre los toros sueltos en su templo y ellos,
que eran sólo diez, lo cazaban sin hierro, con maderas y
redes. Al que atrapaban lo conducían hacia la columna y lo
degollaban encima de ella, haciendo votos por las leyes
escritas. En la columna, junto a las leyes, había un jura-
mento que proclamaba grandes maldiciones para los que
las desobedecieran. Tras hacer el sacrificio según sus leyes
120 y ofrecer todos los miembros del toro, llenaban una crátera
y vertían en ella un coágulo de sangre por cada uno. El
resto lo arrojaban al fuego una vez que habían limpiado la
columna. Luego, mientras extraían sangre de la crátera con
fuentes doradas y hacían una libación sobre el fuego, jura-
ban juzgar según las leyes de la columna y castigar si
b alguien hubiera infringido algo antes, y, además, no infrin-
gir intencionalmente en el futuro, ninguna de las leyes
escritas, ni gobernar ni obedecer a ningún gobernante,
excepto a aquel que ordenara según las leyes del padre.
Una vez que cada uno de ellos hubo prometido esto de sí y
de su estirpe, bebido y dedicado la fuente como exvoto en el
templo del dios y se hubo ocupado de la comida y de las
otras necesidades, cuando llegaba la oscuridad y se había
enfriado el fuego sacrificial, se vestían con un bellísimo ves-
tido púrpura y se sentaban en el suelo junto a las ascuas del
juramento sacrificial. Durante la noche, tras apagar el fuego
c que se encontraba alrededor del templo, eran juzgados y
juzgaban si alguien acusaba a alguno de ellos de haber
infringido alguna ley. Cuando terminaban de juzgar, al
hacerse de día, escribían los juicios en una tablilla de oro y
la ofrendaban como recuerdo junto con las vestimentas.
Había muchas otras leyes especiales acerca de los honores

de cada uno de los reyes; lo más importante: no atacarse
nunca unos a otros y ayudarse todos en caso de que
alguien intentara destruir la estirpe real en alguna de sus
ciudades, y tomar en común, como antes, las determina-
ciones concernientes a la guerra y a otras actividades, bajo d
la conducción de la estirpe de Atlante. Ningún rey podía
matar a ninguno de sus parientes, si no contaba con la
aprobación de más de la mitad de los diez.

Según el relato, tan gran potencia y de tales caracterís-
ticas existente entonces en aquellas zonas ordenó y envió el
dios contra nuestras tierras por la siguiente razón. Durante
muchas generaciones, mientras la naturaleza del dios era e
suficientemente fuerte, obedecían las leyes y estaban bien
dispuestas hacia lo divino emparentado con ellos. Poseían
pensamientos verdaderos y grandes en todo sentido, ya que
aplicaban la suavidad junto con la prudencia a los avatares
que siempre ocurren y unos a otros, por lo que, excepto la
virtud, despreciaban todo lo demás, tenían en poco las cir- 121
cunstancias presentes y soportaban con facilidad, como
una molestia, el peso del oro y de las otras posiciones. No
se equivocaban, embriagados por la vida licenciosa, ni per-
dían el dominio de sí a causa de la riqueza, sino que,
sobrios, reconocían con claridad que todas estas cosas cre-
cen de la amistad unida a la virtud común, pero que con la
persecución y la honra de los bienes exteriores, éstos
decaen y se destruye la virtud con ellos. Sobre la base de
tal razonamiento y mientras permanecía la naturaleza di-
vina, prosperaron todos sus bienes, que describimos antes.
Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se
había mezclado muchas veces con muchos mortales y pre- b
dominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las
circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que
los podía observar les parecían desvergonzados, ya que
habían destruido lo más bello de entre lo más valioso, y los

que no pudieron observar la vida verdadera respecto de la felicidad, creían entonces que eran los más perfectos y felices, porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder. El dios de dioses Zeus, que reina por medio de leyes, puesto que puede ver tales cosas, se dio cuenta de que una
c estirpe buena estaba dispuesta de manera indigna y decidió aplicarles un castigo para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia. Reunió a todos los dioses en su mansión más importante, la que, instalada en el centro del universo, tiene vista a todo lo que participa de la generación y, tras reunirlos, dijo...

ÍNDICE GENERAL